Ştiinţe politice

Adrian Miroiu

INTRODUCERE ÎN FILOSOFIA POLITICĂ

Collegium

POLIROM

Cuprins

Notă asupra volumului
1. **Introducere: Ce este filosofia politică?**

1. **Autoritatea**
1.1. Conceptul de *autoritate politică*
1.1.1. Putere şi legitimitate
1.1.2. Justificarea autorităţii politice
1.1.3. Trei tipuri de teorii ale autorităţii politice
1.2. Tradiţia contractualistă
1.2.1. Ideea de contract social
1.2.2. Negociere şi soluţii de cooperare
1.2.3. Contractualismul lui J. Rawls
1.2.4. Abordarea evoluţionistă a contractului social
1.2.5. Contractualism şi individualism

2. **Dreptatea**
2.1. Conceptul de *dreptate*
2.2. Teorii ale dreptăţii
2.2.1. Teoriile dreptăţii ca avantaj reciproc
2.2.2. Teoriile dreptăţii ca imparţialitate
2.3. Principiile dreptăţii

3. **Libertatea**
3.1. Conceptul de *libertate*
3.2. Justificarea libertăţii

3.3. Domeniul libertăţii
3.3.1. Principiul vătămării
3.3.2. Acţiunile ofensatoare

4. **Egalitatea**
4.1. Ideea de egalitate
4.1.2. Teoriile formale ale egalităţii
4.1.2. Teoriile materiale ale egalităţii
4.2. Justificarea egalităţii
4.3. Două exemple
4.3.1. Acţiunea afirmativă
4.3.2. Politicile restitutive

Anexă. **Despre practica filosofică**
1. Încălzirea globală şi practica filosofică
2. Împotriva filosofiei aplicate
3. Strategia aplicativă
4. Ideea de practică filosofică

Index de autori

Notă asupra volumului

Volumul se bazează pe notele de curs susţinut în ultimul deceniu la Facultatea de Ştiinţe Politice din cadrul SNSPA.

Am selectat aici patru teme clasice ale filosofiei politice : cele care privesc *autoritatea politică*, *dreptatea*, *libertatea* şi *egalitatea*. Selecţia nu este arbitrară, fiindcă e vorba despre valori politice clasice, fundamentale. Dar admit că teme de asemenea centrale în filosofia politică nu au fost atinse. Pesemne că cea a *drepturilor omului* ne vine imediat în minte ; şi desigur s-ar fi putut adăuga teme precum *democraţia*, *puterea*, *proprietatea*, alături de altele ca *mediul natural*, *fundamentalismul*, *autocraţia*, *dictatura*, *corupţia* etc.

Pentru a diminua dificultatea parcurgerii celor patru teme alese am încercat să păstrez referinţele bibliografice la un nivel minim. Uneori referirea explicită la unii autori sau lucrări nu a fost făcută direct, iar la sfârşitul fiecărui capitol am menţionat principalele surse folosite.

Cursurile, chiar şi cele universitare, se regăsesc sub constrângerea simplificării. Uneori simplificarea problemelor se face până acolo încât, din nefericire, chiar se denaturează poziţii, idei, susţineri. Sunt conştient de această situaţie, dar cred că nevoia de a face nu doar accesibil, ci şi atractiv materialul adesea extrem de arid al unora dintre abordările de filosofie politică ne îndreptăţeşte să ne asumăm astfel de riscuri.

Am preluat în unele capitole ale cursului fragmente din alte lucrări ale mele. În particular, am preluat texte din primul volum al cărţii *Fundamentele politicii* (Editura Polirom, Iaşi, 2006), de exemplu, în paragrafele dedicate raportului dintre contractualism şi individualism, dar şi în capitolul dedicat dreptăţii. De asemenea, am făcut apel la scurte fragmente din cartea *Filosofie fără haine de gală* (Editura ALL Educaţional, Bucureşti, 1998). Anexa reia aproape în întregime un eseu din această lucrare. L-am inclus întrucât ilustrează într-un context aparte punctul de vedere pe care îl susţin cu privire la natura şi rostul filosofiei politice.

Consider că un curs universitar introductiv nu are menirea să exprime în primul rând opţiunile autorului. Prioritar, cred că se cuvine ca el să dea seamă de dezbaterile actuale semnificative în domeniul respectiv. Dar, de bună seamă, cel care elaborează un curs nu poate să nu selecteze, potrivit propriilor opţiuni, unele dintre aceste dezbateri, argumente ori puncte de vedere. Consider că în acest fel se exprimă poate cel mai fericit poziţia pe care o adoptă autorul. Îmi doresc ca în acest mod să fie înţeles şi punctul meu de vedere.

Doresc să-i mulţumesc Danielei Cutaş pentru ajutorul deosebit în scrierea unei prime forme a acestui text. Mulţumesc studenţilor mei pentru interesul faţă de tematica discutată şi pentru întrebările şi comentariile pertinente care m-au ajutat mult să îmbunătăţesc forma acestui curs.

12 ianuarie 2009
A.M.

Introducere
Ce este filosofia politică?

Definirea unei discipline teoretice cu o veche tradiţie, aşa cum este filosofia politică, este în acelaşi timp o sarcină uşoară, dar şi una extrem de grea, dacă nu chiar imposibilă. Sarcina este uşoară în măsura în care vom fi mulţumiţi să ni se indice exemple de autori şi de opere care au avut preocupări de filosofie politică sau care reprezintă realizări recunoscute în domeniu. Dacă ne gândim la autori precum Platon, Aristotel, Hobbes, Locke, Kant, J.St. Mill, Marx – clasici ai disciplinei – sau la operele lor, precum *Republica*, *Politica*, *Leviathanul*, *Al doilea tratat despre cârmuire*, *Spre pacea eternă*, *Despre libertate*, *Manuscrisele economico-filosofice din 1844*, atunci avem deja o idee cu privire la genul de preocupări teoretice pe care le considerăm ca fiind de filosofie politică. Pe de altă parte însă, dacă vrem o definiţie în sensul clasic – al unui enunţ de tipul „filosofia politică este …" –, atunci speranţele noastre de a ne lămuri rapid şi corect vor fi puse la încercare. Fiindcă filosofi precum cei menţionaţi au avut abordări extrem de diferite, iar poziţiile lor, formulate în lucrări asemenea celor enumerate, sunt atât de diferite, încât este de-a dreptul hazardat să se spună ce au în comun abordările sau poziţiile susţinute de aceştia.

Dificultatea cu care ne confruntăm poate proveni din mai multe arii. Noi încercăm să spunem ce este filosofia politică. Aceasta poate însemna, mai întâi, să încercăm să identificăm ce face ca o preocupare intelectuală să vizeze politicul. Aşadar, ce este politicul, ca sferă a societăţii, e prima problemă care se pune dacă vrem să definim filosofia politică. Dar ea nu este singura. Să presupunem că ştim ce este sfera politică a societăţii. Va

decurge de aici că ştim în ce constă o abordare filosofică a ei ? Nu neapărat. Aceasta pentru că viaţa politică a societăţii este obiectul de studiu al multor discipline : ştiinţa politică, în primul rând, apoi sociologia, psihologia, antropologia, istoria, economia etc. Fiecare dintre aceste discipline se apleacă asupra fenomenelor şi proceselor politice cu instrumente proprii. Mai mult, în fiecare dintre aceste discipline există abordări distincte. Atunci care este direcţia dinspre care vine filosofia ? S-ar putea crede că e posibil să procedăm în felul următor : să vedem ce este filosofia în general şi apoi să aplicăm ceea ce am aflat în cercetarea politicii. Strategia este însă greşită. Un personaj al lui Dickens, care voia să ştie ce e metafizica chineză, sperase că, dacă va căuta în dicţionar la intrarea despre China şi, separat, la cea despre metafizică, iar apoi va pune totul împreună, va găsi şi răspunsul dorit. Ceea ce de bună seamă că nu i-a reuşit. La fel se întâmplă şi aici : trebuie să ştim ce e filosofia politică, nu ce e filosofia în general, pentru a înainta spre scopul propus.

Pesemne că o strategie mai bună e aceea de a formula câteva exemple şi de a le discuta, astfel încercând să depistăm care ar fi specificul abordării filosofiei politice. În spaţiul nostru public s-a discutat pe larg despre înfiinţarea unei universităţi maghiare. S-au manifestat poziţii mai mult sau mai puţin argumentate şi în favoarea, şi împotriva înfiinţării ei. Nu de puţine ori, poziţiile priveau aspectul juridic : există cadrul legal pentru a se înfiinţa această universitate sau legea nu permite acest lucru ? Iar alteori problema a fost pusă altfel : este justificată înfiinţarea unei astfel de universităţi ? Cei care răspundeau afirmativ accentuau dreptul minorităţii maghiare de a avea un învăţământ în limba maternă la toate nivelurile, inclusiv la cel superior ; cei care i se opuneau invocau pericolele segregării în educaţie pe criterii etnice şi al constituirii unor structuri administrative pe criterii etnice. Să luăm şi un alt exemplu. Formal, toţi cetăţenii României au drepturi egale la educaţie. Cu toate acestea, pentru mulţi români, educaţia este inaccesibilă sau, măcar, e mult mai puţin accesibilă pentru cei care fac parte din anumite categorii sociale decât pentru membrii altor categorii. Dacă te-ai născut rrom sau în mediul rural, atunci şansele tale la educaţie se diminuează foarte mult : ai mai puţine şanse să urmezi învăţământul

liceal sau superior (sau chiar pe cel elementar!), ai mai puţine opţiuni (în mediul rural, de pildă, opţiunea cvasiunică pentru liceu este cea în profilul agrar; dacă eşti fată, atunci parcursul tău şcolar este constrâns de imagini mai mult sau mai puţin tradiţionale despre meseriile pe care le poţi avea), ba chiar şi şcolile pe care le urmezi sunt mai puţin performante (iarăşi în rural profesorii sunt, statistic vorbind, mai puţin calificaţi, iar dotările sunt mai proaste).

Cele două exemple ridică întrebări importante: există drepturi ale minorităţilor naţionale? Iar dacă există, care sunt acestea? Se află, printre ele, dreptul de a avea învăţământ superior în propria limbă? Repet, problema nu e dacă există reglementări legale, interne sau chiar internaţionale, în acest sens: problema este dacă putem justifica sau nu drept legitime aceste drepturi, deci dacă – şi în cel fel – are sens să susţinem ceva de felul: chiar dacă legea interzice înfiinţarea unei universităţi în limba maghiară, totuşi ea ar trebui să se poată înfiinţa sau, dimpotrivă, chiar dacă legea nu interzice înfiinţarea unei universităţi în limba maghiară, totuşi ea nu ar trebui să se poată înfiinţa. Sau, trecând la al doilea exemplu, ne putem întreba: oare existenţa unei astfel de inegalităţi în educaţie este un lucru rău? E necesar ca statul să facă ceva pentru a o atenua sau, dimpotrivă, nu ar trebui ca statul să se amestece? (Căci, s-ar putea argumenta, până la urmă e decizia fiecăruia dacă vrea sau nu să studieze – cu atât mai mult la nivel universitar; iar dacă statul ar dori să intervină, ar trebui mobilizate resurse, care vor proveni de la contribuabili – prin urmare va redistribui resursele, încălcând astfel dreptul fiecăruia de a dispune de resursele sale.) Iar dacă va decide să intervină, atunci cât este de legitim ca el să procedeze astfel?

Problemele pe care le ridică astfel de întrebări sunt considerate, în mod tradiţional, ca aparţinând (cel puţin parţial) de domeniul de studiu al filosofiei politice. În cazul nostru va fi vorba de întrebări de tipul: ce înseamnă a avea un drept? Care sunt limitele în care guvernarea este îndreptăţită să acţioneze pentru a asigura exercitarea acestor drepturi? Are statul obligaţia să asigure egalitatea între oameni sau dreptatea socială? Care sunt principiile coexistenţei în societate a unor grupuri cu identităţi

culturale foarte diferite? Filosofia politică ar fi atunci o modalitate specifică de a studia fenomenele politice: cea care, pe de o parte, are în vedere concepte, idei sau fenomene generale, iar pe de altă parte se concentrează asupra întemeierii şi justificării acţiunilor şi instituţiilor politice.

Prin urmare, filosofia politică are două caracteristici definitorii. Prima este aceea că ea se concentrează asupra caracteristicilor foarte generale ale procesului politic. De pildă, am văzut că pentru filosofii politici o problemă foarte importantă este cea a legitimităţii. Prin ce modalitate putem întemeia legitimitate exercitării de către un grup de oameni a puterii într-o societate? Care este modalitatea de a justifica faptul că o instituţie socială este dreaptă şi, invers, ce avem în vedere atunci când spunem că o instituţie socială (sclavia sau discriminarea unei minorităţi, să zicem) nu este dreaptă? Filosofia politică îşi propune să răspundă unor astfel de întrebări.

Iată un exemplu în acest sens. El priveşte prima lucrare paradigmatică de filosofie politică, şi anume dialogul lui Platon *Republica*. Socrate începe prin adresarea unei întrebări simple: ce este dreptatea? Bănuiesc că mulţi dintre noi vor avea o reacţie imediată: sigur că ştim ce e dreptatea; cu toţii ne-am întâlnit cu situaţii în care ne-am pus întrebarea dacă am acţionat ori nu drept sau cum ar fi drept să acţionăm; ori, dimpotrivă, cu situaţii în care am considerat că alţii s-au comportat drept sau nedrept cu noi. Şi, în cele mai multe dintre aceste situaţii, am considerat că am reuşit să evaluăm corect modul cum am procedat noi sau alţii. De aceea, interlocutorii lui Socrate din dialog au părut că pot da imediat un răspuns. Primul care a luat cuvântul în acest sens a fost Cephalus. După el, e uşor de spus ce este dreptatea: a fi drept înseamnă a spune adevărul şi a-ţi plăti datoriile.
Socrate îi răspunde folosind metoda contraexemplului: să presupunem, zice el, că ai împrumutat o armă de la un prieten; între timp, acesta înnebuneşte. Atunci, e drept să i-o dai înapoi? Cei mai mulţi dintre noi vom crede că răspunsul trebuie să fie negativ. În acest moment intervine un alt personaj, Polemarchos. El dă o definiţie mai abstractă a dreptăţii, care încearcă să o clarifice pe cea a lui Cephalos. Dreptatea, spune el, înseamnă să-i dai fiecăruia ce i se cuvine. Socrate insistă însă: dar arma aceea este a prietenului, prin urmare i se cuvine; totuşi dacă i-o dai, îi faci un rău. Or,

➔

nu e bine să faci un rău unui prieten: unui prieten se cuvine să îi faci bine (aşa cum unui duşman se cuvine să îi faci un rău) – aşa este drept.

Să notăm aici că ceea ce face Socrate e să arate că o convingere populară, precum cea exprimată de Cephalos şi, mai abstract, de Polemarchos, este greşită. În mod tradiţional, rostul filosofiei a fost considerat adesea acela de a pune sub semnul întrebării ceea ce este luat în mod obişnuit ca atare, ca adevărat. Filosofia are rostul de a ne zdruncina convingerile, ceea ce apare ca evident – şi de a arăta că acestea sunt doar prejudecăţi.

Acum intervine al treilea personaj, Thrasymachos. Dreptatea, susţine el, este altceva: e drept ceea ce e în interesul celui mai puternic. Şi precizează: cel mai puternic face legi în interesul său şi pretinde că este drept ceea ce e conform cu aceste legi. Socrate încearcă să îl contrazică: cineva poate să nu îşi cunoască interesul şi să facă o lege care nu e în interesul său. Thrasymachos răspunde că un conducător are nu numai o forţă superioară, ci şi o cunoaştere superioară: el ştie ce este în interesul său. Să notăm că aici apare un alt concept: cel de *cunoaştere*. În mod tradiţional, filosofii şi-au pus şi întrebarea: ce este cunoaşterea? şi nu întâmplător o parte importantă a dialogului *Republica* e dedicată clarificării acestui concept. Socrate face în acest loc o distincţie între două tipuri de cunoaştere: una teoretică, precum a matematicianului, şi una practică, precum a medicului. Cunoaşterea dreptăţii e mai degrabă una practică: nu vrem să o cunoaştem în sine, ci pentru că vrem ca această cunoaştere să fie folositoare. Dar un medic are cunoaştere nu pentru că îşi urmăreşte propriul interes, ci – ca profesionist – el urmăreşte binele pacientului (sănătatea acestuia). Sigur, are şi medicul un interes (el este plătit), dar plata este ceva care urmează practicării meseriei; medicul urmăreşte direct binele pacientului şi numai indirect binele propriu.

Socrate întoarce astfel pe dos argumentul lui Thrasymachos: conducătorul face reguli drepte de dragul dreptăţii (deci pentru cei conduşi), şi nu invers. Dacă urmărim strategia lui Socrate, observăm că el, ca filosof, nu caută să discute diferite exemple, ci încearcă să ajungă la o definiţie a dreptăţii. Pentru el, definiţia semnalează ceea ce au în comun toate lucrurile drepte. Apoi, potrivit lui Socrate, avem nevoie de o înţelegere coerentă a dreptăţii: nu e suficient să indicăm că „se zice” ceva despre dreptate, ci trebuie să putem să ne argumentăm, să ne susţinem punctul de vedere. În sfârşit,

➔

Socrate arată că dreptatea este un lucru foarte important ; nu e suficient să ne bazăm pe simţul comun, fiindcă acesta ne înşală.

O a doua caracteristică definitorie a filosofiei politice constă în faptul că ea este într-o măsură semnificativă o *abordare normativă* a politicului. Aceasta înseamnă că o analiză filosofică a politicului are în vedere în primul rând valorile politice : cum *trebuie* să se comporte actorii politici şi nu cum se comportă ei *efectiv*. Evaluarea unui comportament politic, a unei instituţii se face, din această perspectivă, în raport cu un set de valori. Cele mai importante valori – considerate fundamentale în societăţile moderne – sunt : *libertatea*, *egalitatea*, *dreptatea*, *drepturile omului*. (De aceea, în cursul nostru ne vom concentra asupra unora dintre aceste concepte.)

Să luăm un exemplu pentru a ne face o idee mai clară asupra specificului abordării normative a politicului, să ne oprim asupra conceptului de *putere*. Puterea poate fi analizată, concentrându-ne asupra unor întrebări de tipul : „Cine are putere în societate ? ”, „Cum este distribuită puterea între diferitele grupuri din societate ? ”, „Cum afectează puterea economică deciziile politice ? ” etc. Aceste întrebări au un caracter *descriptiv* : ele vizează felul în care stau lucrurile realmente într-o societate.

Există însă şi o altă modalitate de a aborda ideea de putere într-o societate. Astfel, ne întrebăm dacă puterea pe care o deţine la un moment dat un grup sau mai multe grupuri este *legitimă*. Nu e suficient să constatăm că, să zicem, un grup deţine puterea în societate (de pildă, potrivit lui Marx, că burghezia are această putere). Ceea ce ne întrebăm e altceva : este *corect*, este *legitim* ca acel grup să deţină puterea ? Este legitimă puterea deţinută de burghezie în societăţile capitaliste ? Cum putem justifica faptul că un anumit grup este *îndreptăţit* să aibă puterea într-o societate ? Cuvintele pe care le-am folosit aici, precum „corect”, „legitim”, „îndreptăţit”, sunt încărcate valoric : atunci când susţinem ceva, apelând la ele, ne raportăm la anumite valori. De pildă, este greu să susţinem că puterea pe care o deţine un grup într-o societate este legitimă dacă ea a fost obţinută încălcând libertăţile fundamentale ale cetăţenilor, sau dacă ea se bazează şi

perpetuează instituţii sociale pe care cetăţenii le resimt ca fiind nedrepte. Dacă argumentăm astfel, în mod evident, standardul la care ne raportăm pentru a face astfel de susţineri este reprezentat de valori fundamentale (în acest caz, libertatea şi dreptatea). Abordarea filosofiei politice nu este descriptivă, ci *normativă*.

În prima parte a secolului XX şi chiar în anii '60 (unii autori susţin că perioada respectivă s-a încheiat abia odată cu apariţia, în 1971, a celebrei lucrări *O teorie a dreptăţii*, de John Rawls), a dominat o altă modalitate de a înţelege natura şi rostul filosofiei politice. Aceasta a fost susţinută de filosofii *pozitivişti logici*. Pentru ei, filosofia nu este un corp de teorii, concepte ori idei care ne permit să înţelegem lumea. Filosofia, considerau ei, este altceva: ea constă în clarificarea logică a conceptelor şi argumentelor folosite în discursul politic.

Scopul filosofiei este în primul rând acela de a încerca să explice termenii folosiţi, precum *autoritate*, *dreptate*, *egalitate* sau *libertate*, dacă aceste concepte sunt consecvente sau conduc la contradicţii atunci când le considerăm în sine sau în raporturile dintre ele. Dezacordurile dintre oameni atunci când discută despre politică pot proveni, considerau ei, tocmai din faptul că oamenii nu şi-au clarificat termenii pe care îi folosesc; şi, la fel, chiar acordurile dintre oameni s-ar putea să se bazeze pe puncte de vedere diferite. De exemplu, noi folosim adesea termenul *egalitate*. Dar acesta poate însemna lucruri diferite, iar dacă nu am spus în fiecare context în ce sens folosim termenul – de pildă, ca egalitate de şanse sau de rezultate – e posibil să ajungem la concluzii diferite. Sau, ca să luăm un alt exemplu, când folosim termenul *dreptate*, noi îl aplicăm unor lucruri total diferite. Astfel, spunem că o acţiune e dreaptă, că un om e drept sau că o instituţie e dreaptă. Înseamnă acest termen acelaşi lucru în toate cazurile? (J. Rawls, foarte atent la aceste nuanţe, a accentuat că dreptatea este un termen care se aplică în mod direct instituţiilor de bază ale societăţii.)

În al doilea rând, scopul filosofiei este acela de a determina dacă argumentele folosite atunci când discutăm chestiuni politice sunt corecte din punct de vedere logic. Filosofii ar avea atunci două sarcini: să reconstruiască mai riguros aceste argumente şi să discute validitatea lor logică. Să ne gândim, de exemplu, la diferitele teorii ale contractului social. Sunt corecte argumentele

➔

care susţin că în starea naturală oamenii vor adopta un contract social? Care sunt premisele unui argument contractualist? Sunt ele adevărate sau acceptabile? Decurge concluzia dorită din premisele adoptate sau nu? Filosofii nu ar urmări însă să susţină că o perspectivă e mai bună, că e preferabilă alteia. Ei ar urmări doar să clarifice termenii şi argumentele, dar nu şi-ar propune, de exemplu, să răspundă unor întrebări de forma: sunt acceptabile drepturile colective? Sau este justificată nesupunerea civică? Este acceptabilă calomnia? etc.

În general, am putea spune că filosofia este un anumit tip de abordare a politicului: ea are ca rezultat, prioritar, teorii de tip normativ ale fenomenelor politice. De pildă, în orice societate bunurile existente sunt distribuite într-un anumit fel: unii oameni au mai multă avere, mai mult venit, mai multă educaţie, mai multă putere, mai multă autoritate etc. Pentru filosoful politic, problema ridicată de existenţa unei distribuţii a bunurilor este de genul următor: ce regulă ori principiu ar trebui să guverneze într-o societate distribuţia acestor bunuri? Ce ar însemna că o anumită distribuţie posibilă ar fi cea dreaptă şi ce ar însemna că o anumită distribuţie nu este dreaptă? Şi, mai departe, pot fi justificate politici prin care bunurile din societate să fie redistribuite între membrii acesteia?

De bună seamă, cititorul care va accepta această înţelegere a filosofiei politice va încerca să ridice numaidecât câteva întrebări, care să îi permită să înţeleagă mai bine abordările de acest tip. Apar cel puţin trei întrebări: 1) care este rolul unei astfel de teorii filosofice a politicului? ; 2) cum pot fi întemeiate, în cadrul unei teorii normative (deci filosofice) un principiu, o normă, o regulă? şi, în sfârşit, 3) care este raportul dintre o abordare descriptivă şi una normativă a fenomenelor politice? Iată pe scurt răspunsuri la aceste întrebări.

1. *Care este rolul unei teorii filosofice (normative) a politicului?* Probabil cel mai cunoscut răspuns este acela potrivit căruia o teorie normativă trebuie să ofere o *explicaţie* a fenomenelor, a valorilor politice. Atunci când dorim să accentuăm importanţa explicaţiei unui fenomen, spunem că nu e de ajuns să ştim ce se întâmplă şi că dorim să ştim de ce

se întâmplă ceva. A explica înseamnă atunci, în termeni simpli, a oferi un răspuns acceptabil unei întrebări de tipul : de ce ? De exemplu, ne întrebăm de ce a scăzut leul în raport cu euro – caz în care dorim o explicaţie a unui fapt – sau de ce femeile ar trebui plătite la fel ca bărbaţii pentru aceeaşi muncă – caz în care explicaţia pe care o dorim este una normativă. Explicaţiile pot fi de mai multe feluri.

Potrivit *abordării deductiv-nomologice* a explica un fenomen înseamnă a arăta cum poate fi acesta subsumat unei legi generale. Când explicăm de ce s-a spart o sticlă, facem apel la legea universală că, atunci când îngheaţă, apa se dilată, şi la faptul particular că sticla era plină cu apă, iar aceasta a îngheţat. Sau, dacă vreau să explic de ce pe strada mea vecinii nu au reuşit să se mobilizeze pentru a determina primăria să asfalteze carosabilul fac apel la teoria generală a lui M. Olson[1] a grupurilor mari şi la teza sa că în cadrul acestora acţiunea colectivă este improbabilă, precum şi la faptul particular că strada mea este una mare, pe care stau mulţi locuitori.

Potrivit abordării *funcţionaliste*, a explica un fenomen înseamnă a arăta ce funcţie îndeplineşte acesta în societate ; funcţia unui fenomen este contribuţia pe care o are acesta la sistemul mai larg. De pildă, atunci când studiază societăţile primitive, antropologii argumentează că diferitele ritualuri (de exemplu, cele pentru producerea ploii) pot fi ineficiente în realizarea scopului lor manifest (să producă ploaie), dar în realitate îndeplinesc eficient funcţia lor latentă de a creşte coeziunea socială a comunităţii într-o perioadă dificilă (de exemplu, în timpul unei secete). Sau spunem că protestantismul s-a consolidat în zorii Europei moderne fiindcă a promovat dezvoltarea capitalismului. În fiecare dintre aceste enunţuri afirmăm că ceva are o funcţie : dansul ploii sau dezvoltarea protestantismului au consecinţe favorabile pentru alte fenomene – pentru păstrarea coeziunii sociale în comunitate, respectiv pentru dezvoltarea capitalismului. Într-o explicaţie funcţională ceva este explicat prin altceva ce se întâmplă ulterior : *X* are o funcţie pentru că *X* produce anumite consecinţe ; altfel spus, consecinţele pot fi folosite pentru explicarea cauzelor.

1. M. Olson, *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1965.

Un tip comun de explicaţie este cel în care acţiunile deliberate ale oamenilor sunt explicate în termenii unor scopuri conştiente. Dacă sunt întrebat de ce am mers ieri la farmacie, iar eu răspund pentru că nu mai aveam antinevralgic şi mă durea măseaua, se asumă tacit că antinevralgicul este un medicament adecvat pentru durerile de măsea şi că mersul la farmacie e un mijloc eficient de a obţine antinevralgic. Asemenea explicaţiilor funcţionale, acestea sunt *teleologice* : ele fac apel la un scop viitor (căci, presupunând că farmacia era închisă ori nu avea antinevralgic, atunci eu nu aş fi obţinut medicamentul, dar explicaţia ar fi rămas validă).

2. *Cum pot fi întemeiate, în cadrul unei teorii normative (deci filosofice) un principiu, o normă, o regulă ?* Să luăm doar două exemple. Acestea sunt de cele mai multe ori discutate ca tipurile mari de modalităţi de argumentare de tip normativ. E vorba despre abordările *consecinţioniste* şi despre cele *neconsecinţioniste* (sau, uneori, numite *deontologiste*). Potrivit abordării de primul tip, ceva este justificat prin consecinţele sale : prin faptul că duce la consecinţe mai bune decât alternativele existente. Pentru abordările de tip deontologic, în aprecierea unei acţiuni, a unei reguli, a unui principiu sau norme trebuie să ţinem seama şi de alte considerente decât consecinţele aplicării lor. Să luăm un exemplu în acest sens.

Mulţi sunt de acord că piaţa liberă este un tip de aranjament social acceptabil, bun sau drept. Alţii sunt împotriva acestui punct de vedere. Desigur, oamenii au dreptul de a susţine sau nu anumite opinii. Aici ne interesează însă altceva, anume felul în care ei îşi întemeiază punctele de vedere. Şi e interesant de notat că au fost aduse în discuţie atât argumente consecinţioniste, cât şi deontologiste şi pentru a susţine piaţa liberă, şi pentru a o respinge.

Să începem cu argumentele de tip consecinţionist. Sunt cunoscute argumentele care provin din tradiţia marxistă împotriva pieţei libere. În această abordare, piaţa liberă nu este acceptabilă fiindcă are consecinţe de neacceptat. Piaţa liberă este risipitoare ; ea are drept consecinţă o risipă de resurse şi de bunuri. Mai întâi, ea conduce la crize economice : la şomaj, la închideri de întreprinderi, la ruinarea unor afaceri etc. ; de asemenea, ea

înlesneşte apariţia multor oameni fără rol productiv: şomeri, speculanţi, intermediari între producători şi consumatori, dar şi cei dintr-un aparat de stat supradimensionat: poliţie, armată etc. În al doilea rând, risipeşte potenţialul muncitorilor, prin faptul că îi determină să se alieneze: natura muncii e degradată, nepotrivită naturii umane, diviziunea muncii este accentuată (muncitorii au sarcini repetitive, frustrante, care nu le permit realizarea ca persoane umane) etc. În al treilea rând, piaţa liberă este sursa marilor inegalităţi din societate. Argumentele în favoarea pieţei libere sunt astăzi poate mai bine cunoscute decât cele împotriva ei, dat fiind faptul că ideile de felul celor susţinute de promotori ai pieţei libere, precum von Mises sau von Hayek, au fost discutate mai pe larg după 1989. Ideea generală este aceea că piaţa e eficientă: este acel tip de aranjament social care produce rezultatele cel mai eficiente.

Argumente de tip deontologic, la rândul lor, pot fi aduse şi în favoarea şi împotriva pieţei libere. Acum însă aceasta nu mai este justificată prin faptul că produce anumite consecinţe (bune sau rele!), ci prin caracteristicile ei intrinseci. Pentru Marx, piaţa liberă este intern viciată: fiindcă ea presupune producţia şi schimbul capitalist de mărfuri, care are la temelie faptul că din valoarea mărfii $c + v + p$, capitalistul îşi reţine plusvaloarea p; or, aceasta este o parte a muncii depuse de muncitor. Producţia capitalistă are la temelia ei exploatarea[1] proletariatului. Dimpotrivă, au argumentat susţinătorii pieţei libere: alternativa la piaţa liberă, şi anume economia planificată, este cea care e inconsistentă din punct de vedere logic. Planificarea de tip socialist este imposibil de realizat.

Cele două scheme de argumentare vor fi întâlnite, în acest curs, în multe ocazii. Ne vom întâlni însă şi cu alte tipuri de argumentare. Astfel, atunci când va fi abordată în capitolul 2 tema contractului social, vom vedea că unii autori critică atât abordările consecinţioniste, cât şi abordările deontologice, şi că avansează abordări de tip *evoluţionist*. În filosofia politică, acestea sunt relativ noi, dar tind fie din ce în ce mai răspândite, pentru că fac apel la un instrument extrem de puternic, şi anume teoria matematică a

1. Aşa cum am argumentat unii autori, de aici nu e însă corect să conchidem că Marx a criticat capitalismul pe temeiuri morale.

jocurilor, şi încearcă să aplice în înţelegerea unei problematici tradiţional filosofice aceleaşi instrumente teoretice pe care le folosesc oamenii de ştiinţă în alte domenii, precum biologia sau economia.

3. *Care este raportul dintre o abordare normativă şi una descriptivă a fenomenelor politice ?* La modul general, distincţia dintre normativ şi descriptiv pare deosebit de limpede : una este a spune ce trebuie să fie şi alta a spune ce este de fapt. Considerată astfel, distincţia dintre „este" şi „trebuie" e un loc comun în filosofia ultimelor secole şi s-a aflat în spatele sau chiar în centrul majorităţii dezbaterilor din filosofia morală şi politică a ultimelor decenii. În mod obişnuit, se argumentează că cel care a formulat cel mai limpede această idee este David Hume : lui îi este atribuit principiul potrivit căruia *din „este" nu poate fi dedus un „trebuie"* sau precizând puţin, principiul după care un raţionament ale cărui premise sunt toate descriptive, nu poate avea o concluzie în care se spune că ceva trebuie să fie decât dacă este invalid. Faimosul pasaj din Hume e următorul :

> În orice sistem de moralitate cu care m-am întâlnit până acum am remarcat întotdeauna că autorul înaintează o vreme potrivit modului obişnuit de a raţiona şi stabileşte existenţa lui Dumnezeu ori face unele observaţii asupra faptelor omeneşti ; când, deodată, am surpriza să constat că, în locul legăturilor obişnuite din cadrul propoziţiilor – este şi nu este – nu mai întâlnesc nici o propoziţie în care legătura nu se face printr-un trebuie sau un nu trebuie. Această schimbare este imperceptibilă ; dar ea e de cea mai mare însemnătate. Căci, întrucât acest trebuie sau nu trebuie exprimă o nouă relaţie sau afirmaţie, lucrul trebuie notat şi explicat ; în acelaşi timp, trebuie să se dea un temei pentru ce pare întru totul de neconceput, cum această nouă relaţie poate fi o deducţie din altele care sunt în întregime diferite de ea. Or, cum autorii nu îşi iau această precauţie, îmi îngădui să o recomand cititorului…[1]

Hume arată aici că există o prăpastie de netrecut între „este" şi „trebuie", deci între propoziţiile care spun ce este de fapt şi cele prin care se evaluează,

1. David Hume, *Tratat asupra naturii umane*, III. i. 1.

se emite o judecată de evaluare, normativă despre acel fapt. Plecând de aici, de multe ori se argumentează că abordarea filosofică, de tip normativ, trebuie deosebită cu grijă de cea prescriptivă. Dar uneori se merge mai departe cu acest raţionament în felul următor. După cum se ştie, în societăţile contemporane există persoane care aderă la concepţii morale, filosofice şi religioase diferite, chiar incompatibile. Trăim în societăţi caracterizate de o pluralitate de concepţii generale despre lume şi despre societate, susţinute de membrii lor. Diferenţele dintre aceste concepţii sunt, în mod fundamental, date de faptul că valorile ultime pe care ele se bazează sunt diferite, chiar incompatibile. Dar dacă este aşa, atunci – se continuă argumentul –, dacă vrem să cercetăm ştiinţific fenomenele sociale şi politice nu putem deloc să presupunem, nici explicit şi nici implicit, aderenţa noastră la unele dintre aceste valori. Ştiinţa trebuie să fie independentă de valori. Mergând pe această linie de argumentare, concluzia este că, deoarece filosofia politică reprezintă acea abordare a fenomenelor politice care face în mod esenţial apel la valori, trebuie să o distingem ferm de ştiinţa politică. Ştiinţa politică are în vedere fapte, iar nu valori; ea ne spune cum stau lucrurile, ne explică de ce stau astfel, dar în nici un caz nu poate încerca să ne arate cum ar trebui să stea (ceea ce face filosofia politică).

Asumpţiile de aici presupun, desigur, că avem în minte o anumită înţelegere a ceea ce este ştiinţa politică. Înţelegerea pe care se bazează lucrarea de faţă este foarte generoasă: ea admite o construcţie a ştiinţei politice care nu îi restrânge obiectul la un domeniu aşa-zis al „politicului". Sper că următorul citat va clarifica aceste afirmaţii:

> Majoritatea [specialiştilor în ştiinţa politică] studiază chestiuni precum instituţiile politice (instituţiile statului, partidele politice), comportamentul politic, procesele electorale etc. Cursurile predate în facultăţile de ştiinţă politică se concentrează tocmai asupra acestor chestiuni iar studenţii sunt persuadaţi să considere că temele tratate extensiv în cadrul cursurilor sunt şi cele care definesc obiectul ştiinţei pe care o studiază: *ştiinţa politică*. Totuşi, printre cercetători există o tendinţă foarte mare ca definiţia dată politicii să fie mai largă decât cea standard, de dicţionar, care o limitează la guvernare: la arta sau ştiinţa de a guverna, de

➔

a produce şi influenţa deciziile politice, de a accede şi a te menţine la guvernare. Aşa cum vom vedea imediat, unele dintre cele mai importante tipuri de abordări ale politicii inclusiv abordarea de tipul alegerii raţionale solicită o definiţie mai largă. De aceea, restrângerea politicii la domeniul guvernării şi al instituţiilor formale care o asigură riscă să ignore unele dintre cele mai importante dezvoltări actuale din ştiinţa politică. […]

Să analizăm ceva mai detaliat aceste definiţii. În al treilea sens şi cel mai general , ideea fundamentală este aceea că politica vizează procesele de formare şi implementare a alegerilor sau deciziilor sociale. Să observăm încă un fapt important : astfel înţeleasă, politica priveşte procesele care au loc în interiorul diferitelor grupuri de oameni, nu neapărat în cadrul societăţii ca întreg. Prin urmare, putem vorbi de politică relativ la orice grup de oameni, de la cele mici la cele foarte largi, de la ceea ce se întâmplă în situaţii în care sunt implicaţi oameni în contexte foarte locale la politica unor state întregi. […]

În formularea şi implementarea unei decizii, procesele care privesc puterea sunt extrem de importante. Să observăm însă, mai întâi, că procesele de formulare şi de implementare a deciziilor sociale sunt mai generale decât cele în care intervin relaţiile de putere. În al doilea rând, este, desigur, adevărat că procesele privind puterea intervin adesea în procesele sociale ; dar iarăşi nu ştim *a priori* că intervin şi cum intervin. Dimpotrivă, unele dintre cele mai importante realizări ale teoriei politice sunt cele în care se argumentează că exercitarea puterii are loc în contexte noi. Or, cercetarea politică a acelor contexte nu a început abia după ce s a constatat că acolo sunt implicate relaţii de putere ; în fapt, procesul a fost invers : acele contexte modul în care în cadrul lor se iau deciziile sociale au fost studiate, iar consecinţa a fost construirea unor argumente că deciziile implică relaţii de putere. Un exemplu este teza lui Michel Foucault că relaţiile de putere afectează chiar modul în care corpul omenesc este înţeles şi devine obiect social. Un alt exemplu : formula feministă *ceea ce este personal este politic* spune tocmai că relaţiile de putere din societate afectează, constrâng, modifică însăşi viaţa personală ; cu alte cuvinte, deciziile individuale nu sunt independente de cele la nivel social. Ca urmare, conceptul de *putere* nu e cuprins în însăşi definiţia problemei, ci mai curând e parte a unui anumit tip de soluţie (anumite moduri de realizare a deciziilor sociale). […]

În sfârşit, în definiţia politicii nu este necesar să fie amintite instituţiile formale prin care se realizează guvernarea. Din mai multe motive. Primul, aşa cum am văzut, este acela că politica, în sensul său mai general, priveşte şi procesele de formulare şi de implementare a deciziilor sociale şi în alte contexte decât cele care implică instituţiile statului (în particular : la nivelul altor grupuri decât societatea ca întreg). Apoi, aşa cum argumentează mulţi autori, apariţia instituţiilor

formale este adesea răspunsul, consecinţa, iar nu premisa pentru nevoia luării unor decizii. În sfârşit, decizia socială solicită uneori, aşa cum vom vedea pe larg, existenţa unor instituţii formale, ale statului. Dar argumentul că lucrurile trebuie să se întâmple obligatoriu aşa nu este deloc constrângător. Dimpotrivă, acestui argument hobbesian (pentru apariţia statului) unii autori i au opus argumentul liberal, că aceleaşi funcţii de reglementare a acţiunii sociale pot fi îndeplinite de instituţia pieţei libere, iar alţii, argumentul conservator că o comunitate de oameni se poate autoorganiza pentru a răspunde unei probleme sociale. Ca urmare, definiţia politicii nu trebuie să presupună referirea la instituţiile formale ale statului. Iarăşi, ideea de bază este aceea că e mai potrivit să definim politica nu cu referire la un anumit domeniu, *locus*, din societate, ci mai curând raportându ne la tipul de procese, de probleme pe care le avem în vedere. Ca să conchidem : *politica cuprinde procesele prin care, prin interacţiunile dintre oameni, se formează şi se implementează deciziile sociale*[1].

Mulţi filosofi au argumentat însă că teza lui Hume potrivit căreia între ceea ce este şi ceea ce trebuie să fie se găseşte un hiat logic (altfel spus, că nu putem deduce ce trebuie să fie din ceea ce este) e ea însăşi greşită. Astfel, ei au arătat că nu putem separa logic faptele de valori : faptele, cu atât mai mult cele sociale şi politice, sunt încărcate valoric. De aceea, în multe situaţii putem trece de la un enunţ despre fapte la unul despre ceea ce trebuie să facă oamenii.

Să luăm un exemplu : presupunem că asistăm la o discuţie dintre Ion şi Maria. La un moment dat, Maria îi spune lui Ion : „îţi promit că îţi dau 100 de lei". Acesta e un fapt şi de aici, potrivit lui Hume, nu putem trage nici o concluzie normativă. Nu putem spune că e bine sau drept ori dimpotrivă că Maria a procedat rău sau nedrept promiţându-i lui Ion că îi dă o sumă de bani. Este o concluzie logică. Dar să observăm un lucru : putem totuşi conchide din faptul că Maria i-a spus acest lucru lui Ion că ea i-a promis că îi dă 100 de lei. Prin urmare, Maria are o obligaţie faţă de Ion – aceea de a-i împrumuta 100 de lei, iar Ion are dreptul să îi ceară Mariei acea sumă. Însă desigur că aceste concluzii la care am ajuns nu mai sunt descriptive, ci normative. Am ajuns însă corect la ele ? Cum se explică acest lucru ?

1. A. Miroiu, *Fundamentele politicii*, vol. 1, Polirom, Iaşi, 2006, pp. 14-18.

Un argument corect din punct de vedere logic este următorul. Putem distinge între două feluri de fapte : unele sunt brute şi altele sunt instituţionale. Într-adevăr, unele fapte presupun, iar altele nu existenţa unor „instituţii" (în general, a unor practici umane – deci a unor complexe de reguli constitutive). Faptele instituţionale există numai în interiorul unor instituţii : acele instituţii nu numai că reglementează unele comportamente existente, dar creează altele noi. A mânca e o activitate umană ; ea a existat înainte şi e altceva decât a mânca folosind furculiţa şi cuţitul. Dar fotbalul creează noi forme de comportament, care nu există în afara regulilor jocului : a da gol sau a fi în offside nu există în afara jocului de fotbal. Sigur, unui fapt instituţional precum a fi în offside îi corespunde un fapt brut : faptul că te afli între jucătorii celeilalte echipe şi poarta echipei lor în momentul în care ţi se transmite mingea. Faptul brut e „materialul" din care se constituie faptul instituţional, dar cele două sunt diferite. La fel stau lucrurile şi cu instituţia promisiunii. A promite reprezintă un sistem de reguli care creează noi forme de comportament ; este o formă instituţionalizată de obligaţie. Faptul că o persoană pronunţă cuvintele „îţi promit, Ioane, că-ţi împrumut 100 de lei" este brut. Dar promisiunea este o instituţie. Prin urmare, de aici putem trece la faptul instituţional că Maria îi promite lui Ion 100 de lei.

Realitatea că distincţia dintre fapte şi valori nu este uneori clară, aşa cum sugerează teza lui Hume, are consecinţe importante pentru ştiinţa politică. Să ne gândim la elaborarea şi implementarea politicilor publice. După cum ştim, o politică publică este o reţea de decizii legate între ele, generate sau cel puţin procesate în cadrul instituţional guvernamental, privind alegerea obiectivelor, a mijloacelor şi a resurselor alocate pentru atingerea lor în situaţii specifice. Dar alegerea obiectivelor este un proces prin care sunt selectate valori. Desigur, am putea să acceptăm că obiectivele (valorile) sunt ferm distincte de fapte : odată obiectivele alese, politicile publice sunt doar mijloace alternative pentru atingerea acestora. Această susţinere este nucleul pentru ceea ce se cheamă modelul raţional al deciziei în politicile publice.

Mulţi autori l-au respins însă. Una dintre primele abordări alternative a fost cea incrementală, propusă de Ch. Lindblom[1]. Potrivit lui Lindblom,

1. Ch. Lindblom, 1968, *The Policy-Making Process*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.

deciziile de politici publice nu se bazează pe o astfel de distincţie fermă între scopuri şi alternative disponibile; dimpotrivă, consideră el, adesea decidenţii modifică scopurile în funcţie de alternativele disponibile şi invers, ajustează alternativele disponibile la scopurile propuse; de asemenea, ei reformulează continuu problema cu care se confruntă (scopurile propuse, alternativele) pe măsură ce obţin informaţii noi. Ca urmare, nu se poate separa între procesele de selectare a valorilor, scopurilor şi analiza empirică a acţiunii de care e nevoie.

Dacă lucrurile stau astfel, într-unul din cele mai importante contexte în care ştiinţa politică este relevantă – în analiza procesului de înfăptuire a politicilor publice – distincţia dintre fapte şi valori nu este una clară şi fermă. Filosofia politică, prin accentul ei asupra aspectelor normative, poate juca astfel un rol foarte important în înţelegerea fenomenelor social-politice contemporane.

Înţelegerea filosofiei politice ca o activitate ale cărei rezultate sunt teorii normative ale interacţiunilor dintre oameni este o teză asupra căreia cred că merită să insist. În opinia mea, filosofia politică nu oferă numai metacercetări asupra teoriilor politice, cercetări ale presupoziţiilor teoriilor politice; eu o înţeleg în primul rând ca *producătoare de teorii* alături de alte teorii politice. Nu cred că suntem îndreptăţiţi să atribuim filosofiei politice un spaţiu sau un rol special; nu putem avea aşteptări în acest sens atâta vreme cât admitem că nu există graniţe ferme şi clare între diversele tipuri de aplecări conceptuale asupra fenomenelor politice. (Am formulat mai detaliat şi am argumentat acest punct de vedere în cărţile mele *Filosofie fără haine de gală*, Editura ALL Educaţional, Bucureşti, 1998, şi *Fundamentele politicii*, volumul I: *Preferinţe şi alegeri colective*, Editura Polirom, Iaşi, 2006. În acest volum am reluat în anexă un text în care argumentez în special modul cum filosofia politică ajunge să răspundă unei nevoi de conceptualizare teoretică şi în care se construiesc teoriile filosofice.).

1. Autoritatea

1.1. Conceptul de *autoritate politică*

1.1.1. *Putere şi legitimitate*

Dacă analizăm cum utilizează oamenii în mod obişnuit expresia „a avea autoritate", nu va fi greu să observăm că există cel puţin trei sensuri. Într-un prim caz, spunem că a avea autoritate înseamnă a avea dreptul de „a conduce", „a face legi, reglementări", „a judeca" şi „a-i pedepsi pe cei care nu se comportă conform acestor standarde", „a putea repara nedreptăţile făcute", „a avea dreptul de a da permisiuni" etc. De aceea, nu e întâmplător că vorbim despre autorităţile statului – reprezentanţii instituţiilor statului au autoritate în acest sens. (În acelaşi fel, dacă, de exemplu, guvernul emite o reglementare pentru care nu era abilitat, spunem că nu avea autoritate în acest sens.) Dar de asemenea spunem că şefii au autoritate în faţa subordonaţilor, iar părinţii în faţa copiilor etc.

Într-un al doilea sens, observăm că oamenii folosesc expresia „a avea autoritate" pentru a indica faptul că cineva primeşte o permisiune : are un drept creat de permisiunea de a face ceva (care în mod obişnuit este interzis). De exemplu, un director îi dă permisiunea secretarei să deschidă corespondenţa care vine pe numele său : ea are în acest caz autoritatea să deschisă corespondenţa. (În acest sens putem citi, de exemplu, în *Noul Testament* : „Şi, vorbind, au zis către El : Spune nouă, cu ce putere faci acestea, sau cine este Cel ce Ţi-a dat această putere ? " – *Luca*, 20, 2.)

Într-un al treilea sens, a avea autoritate înseamnă a fi expert într-un domeniu, a putea să garantezi veridicitatea unei informaţii, autenticitatea ei

etc. Vorbim, de pildă, despre faptul că cineva este o autoritate în domeniul fizicii sau că a fost publicată o ediţie de autoritate a operelor lui Eminescu etc. În acelaşi sens, spunem că medicul are autoritate în faţa pacientului sau că profesorul are autoritate ştiinţifică în faţa studentului.

Să luăm un exemplu pentru a observa diferenţa dintre faptul de a avea autoritate în primul sens în raport cu al treilea : dacă şeful îţi cere să nu mai fumezi în birou, vei face aceasta, dar nu pentru că ai renunţat la propria judecată, ci pentru că eşti obligat să accepţi ceea ce îţi cere. Faptul că te comporţi acum altfel nu depinde de conţinutul cererii şefului, ci de faptul că cel care ţi-a cerut ceva are o anumită poziţie. Dar dacă doctorul (ca expert) îţi spune „nu mai fuma", nu mai contează ceea ce crezi ; îţi vei modifica modul în care te comporţi pentru că accepţi că ceea ce spune doctorul este corect : acum este esenţial conţinutul a ceea ce spune doctorul.

Să vedem dacă aceste observaţii ne permit să înţelegem ce este *autoritatea politică*. Autoritate politică pot avea în primul rând reprezentanţii statului, ai instituţiilor acestora. Dar o astfel de autoritate pot avea şi alte persoane : reprezentanţi ai sindicatelor, ai patronatelor, ai ONG-urilor etc. În contextele în care cooperarea dintre oameni este centrală, ideea de autoritate în sens politic devine extrem de importantă (de pildă, în obştile tradiţionale sau, în general, în contextele în care oamenii trebuie să coopereze pentru a gestiona un bun comun.) În continuare vom analiza însă, ca un caz paradigmatic, autoritatea pe care o au oficialii statului. În acest punct, e important să reţinem următorul lucru : spunem că persoanele individuale au autoritate (în particular, oficialii statului), dar, de asemenea, am putea spune că instituţiile statului au autoritate. Iar oficialii care reprezintă o instituţie cu autoritate au la rândul lor autoritate. În al doilea caz, sarcina noastră este aceea de a determina în ce cazuri putem spune că o instituţie are autoritate.

Acceptăm că a spune despre o instituţie că are autoritate nu înseamnă pur şi simplu că ea poate *de facto* să emită reglementări, norme etc. Autoritatea pare să presupună că această putere mai are o anumită caracteristică : ea este *legitimă*. Când am discutat depre cele trei sensuri pe care le dăm expresiei „a avea autoritate" am folosit termeni precum „drept", „permisiune" sau „expert". Toţi au o încărcătură normativă. Ca urmare,

spre deosebire de conceptul de *putere*, cel de *autoritate* este normativ ; autoritatea este o putere legitimă (în acest sens, se spune adesea că statul diferă de alte entităţi care au putere fiindcă folosirea forţei fizice este legitimă ; că el are monopolul violenţei fizice etc.). Hobbes formulează explicit ideea că autoritatea exprimă o cerinţă morală : „Aşa cum dreptul la posesie e numit dominion, tot astfel dreptul de a face o acţiune e numit autoritate. Aşa că prin autoritate se înţelege întotdeauna dreptul de a face o acţiune" (*Leviathanul*, XVI).

Pe de altă parte, a avea autoritate, în sensul de legitimitate, nu înseamnă şi a deţine în mod efectiv puterea. Aceasta, fiindcă din faptul că o persoană, de exemplu, are un drept legitim la jurisdicţie asupra unui teritoriu nu decurge şi că oamenii recunosc acest drept ; de asemenea, dacă ordinul cuiva este sau nu ascultat, acest lucru se întâmplă nu pentru că oamenii recunosc dreptul cuiva, ci din teamă. După cum se poate întâmpla şi invers : cineva nu are nici un fel de autoritate legitimă, dar ceilalţi cred că o are (cum se întâmplă, de pildă, în romanul *Prinţ şi cerşetor*).

De aici decurge că pentru a înţelege autoritatea trebuie să avem în vedere că aceasta presupune două feluri de actori : 1) cei care exercită autoritatea şi 2) cei cărora autoritatea li se aplică. Şi se poate vorbi despre autoritate atunci când sunt îndeplinite simultan două condiţii : pe de o parte, coerciţia este exercitată legitim, iar pe de alta, subiecţii autorităţii o recunosc ca legitimă.

Ideea că autoritatea este nu doar putere, ci putere de un anumit tip (adică legitimă) nu este însă acceptată de toţi filosofii. Căci oare nu s-ar putea ca proprietatea ei de a fi legitimă să nu fie altceva decât o formă deghizată a unei puteri de un anumit fel ? Nu s-ar putea ca, la urma urmei, autoritatea să nu fie totuşi nimic altceva decât expresie a puterii ? Primul care a susţinut acest punct de vedere a fost personajul Thrasymachos din *Republica* lui Platon :

> Fiecare stăpânire legiuieşte potrivit cu folosul propriu : democraţia face legi democratice, tirania – tiranice şi celelalte tot aşa. Aşezând astfel legile, stăpânirea declară că acest folos propriu este, pentru supuşi, dreptatea. Pe cel

> ce încalcă această dreptate şi acest folos îl pedepseşte, ca pe unul care a încălcat legile şi săvârşeşte nedreptăţi. Spun, deci, că în orice cetate, dreptatea este acelaşi lucru : anume folosul stăpânirii constituite. Or, cum aceasta are puterea, îi e vădit celui ce judecă bine că, pretutindeni, dreptatea este acelaşi lucru : folosul celui mai tare (338e).

Dreptatea, susţine personajul Glaucon urmându-l pe Thrasymachos, nu este un bine – altfel spus, ea nu este o valoare (359a-b). Dimpotrivă, valoarea rezumă relaţiile de putere : spunem că ceva este drept nu într-un sens normativ, ci în acela foarte simplu că un anumit punct de vedere este impus prin forţa sau puterea legii. Apelul la dreptate apare astfel doar ca un mod ascuns de a exercita puterea – anume atunci când atribuim puterii şi o justificare suplimentară.

Marx susţine un punct de vedere similar. Pentru el, statul nu este altceva decât o expresie a modului de producţie existent în societate la un moment dat. Prin urmare, puterea politică este un instrument al celor care domină procesul de producţie – reprezentanţii clasei sociale dominante – pentru a-şi promova interesele. La rândul ei, morala unei epoci – cu alte cuvinte valorile, idealurile despre societate – sunt toate expresia raporturilor care se stabilesc între oameni în cadrul procesului de producţie. Ceea ce este bun sau rău, drept sau nedrept nu are un caracter transistoric, nu înseamnă acelaşi lucru în orice epocă şi în orice societate. Valorile modale rezumă interesele economice – şi deci politice – dominante într-o societate la un moment dat. Când în societatea capitalistă de la mijlocul secolului al XIX-lea, în care trăia Marx, se susţinea că o instituţie este dreaptă sau nedreaptă înţelesul era acela că respectiva instituţie era în concordanţă cu interesele clasei dominante, a capitaliştilor. Clasa dominantă, credea Marx, îşi impune interesele sale ca idei dominante în fiecare epocă ; morala epocii nu este aşadar decât expresia intereselor generale ale clasei dominante. Valorile morale nu au ca urmare o întemeiere altundeva decât în relaţiile de putere, stabilite în cadrul modului de producţie.

Dacă însă admitem că autoritatea este altceva decât doar puterea, că ea este putere de un anumit fel – şi anume, putere legitimă – atunci problema

care se ridică este aceea a modalităţii de *a justifica* autoritatea. *Poate fi justificată puterea ca putere legitimă ?* Şi dacă da, atunci cum ?

1.1.2. *Justificarea autorităţii politice*

La întrebarea dacă autoritatea politică poate fi justificată sunt posibile, de bună seamă, cel puţin trei tipuri de răspunsuri. Primul este afirmativ : da, autoritatea politică poate fi justificată, şi anume în sens absolut. Al doilea răspuns este direct, opus : nu, nici un fel de autoritate politică nu poate fi justificată. Al treilea răspuns este precaut : se poate justifica o anumită autoritate politică.

Să discutăm pe scurt fiecare din aceste tipuri de răspunsuri. Probabil cea mai cunoscută justificare a autorităţii politice ca una absolută este cea produsă de Thomas Hobbes în *Leviathanul*. După Hobbes, putem justifica faptul că statul are putere absolută asupra membrilor unei societăţi. Pentru a-şi prezerva vieţile şi a-şi asigura o existenţă confortabilă, oamenii, susţine Hobbes, au creat şi au menţinut societăţi politice în care se asigură pacea şi dezvoltarea comerţului, iar singura formă viabilă de astfel de societăţi sunt cele în care suveranul are puteri absolute.

În formularea argumentului său, Hobbes pleacă de la o sumă de premise cu privire la natura umană şi la felul în care se poate da o justificare a statului. Două caracteristici ale persoanelor sunt esenţiale pentru a construi argumentul : oamenii sunt egoişti (îşi urmăresc propriul interes) şi raţionali – adică încearcă să obţină cel mai bun rezultat pentru ei. Astfel, persoanele la care se referă sunt asemenea unora care „chiar acum au răsărit pe pământ şi deodată, precum ciupercile, au ajuns la maturitate, fără nici un fel de relaţie una cu alta”. Ele sunt tratate de Hobbes ca şi cum ar fi în mod fundamental egale în ceea ce priveşte capacităţile lor fizice (iar inegalităţile nu sunt naturale, ci pot fi oricând contracarate de acţiunea fiecăruia). Egalitatea are un sens politic : ea are drept consecinţă faptul că nimeni nu este îndreptăţit să îl conducă pe altul.

Explicaţia statului se poate face, crede Hobbes, doar prin referire la persoanele individuale care îl compun. Instrumentul pe care îl elaborează

Hobbes pentru a produce această explicaţie este cel al *contractului social* (vezi şi secţiunea a treia din acest capitol). Oamenii încheie un contract care va avea drept consecinţă realizarea unei stări sociale care pentru fiecare este mai bună decât cea precontractuală. Iar mijlocul utilizat este instituirea statului. Acesta are autoritate. Să vedem însă ce fel de autoritate. Autoritatea nu îi e conferită de oameni prin contract, fiindcă statul nu este parte în încheierea contractului ; contractul este realizat doar între indivizi. Ca urmare, autoritatea statului nu este una de tipul unei permisiuni. (În acest caz, evident, autoritatea statului nu ar putea fi decât relativă, nu absolută.) Or, susţine Hobbes, prin încheierea contractului, oamenii nu deleagă dreptul lor la autoguvernare, ci *autorizează* statul şi *renunţă* la acest drept al lor (cu condiţia ca toţi ceilalţi să facă la fel). Prin urmare, autoritatea statului este deplină, nerestricţionată de nimic – deci este absolută.

La capătul celălalt se găsesc punctele de vedere potrivit cărora nu e posibil să se justifice nici un fel de autoritate politică. O astfel de autoritate ar fi inconsecventă cu opţiunile noastre fundamentale despre persoana umană. Aici se încadrează, de exemplu, poziţiile de tip *anarhist*. Să schiţăm în acest sens punctul de vedere formulat de Robert Wolff. Să plecăm de la exemplul dat în mod obişnuit pentru a fixa deosebirea dintre putere şi autoritate. Când un hoţ te ameninţă cu pistolul, cerându-ţi o sumă de bani, are putere, dar nu şi autoritate ; când statul îţi cere să plăteşti taxe, sub ameninţarea unor pedepse, are nu numai putere, ci şi autoritate. De ce ? Fiindcă statul are dreptul să te taxeze. Prin urmare, problema autorităţii politice este una normativă : ea vizează legitimitatea acţiunii statului ; nu este vorba atât de faptul că oamenii acceptă autoritatea statului, cât de acela că ei ar trebui să o accepte. În al doilea rând, statul pretinde dreptul de a avea autoritate.

Deci dacă am putea produce un argument care să arate că statul are o autoritate legitimă, e nevoie – aşa cum se vede – să avem în vedere două aspecte. Pe de o parte, validitatea pretenţiilor statului de a avea autoritate – de a comanda, a emite reglementări etc., şi, pe de altă parte, obligaţia corelativă a de a i te supune. Discuţiile asupra autorităţii politice, susţine

Wolff, nu trebuie să se concentreze numai asupra statului şi asupra modului în care putem întemeia dreptul acestuia de a acţiona într-un anumit fel. Căci un drept de acest tip creează şi obligaţii : dacă cineva are dreptul de a conduce înseamnă că există obligaţia celui condus de a se supune comenzilor acestuia. Pentru Wolff, analiza conceptului de *autoritate* conduce la concluzia existenţei acestei obligaţii. Or, întreabă el, putem justifica existenţa unei asemenea obligaţii ? Pentru anarhist, problema principală nu este un anumit drept al statului, ci obligaţiile corelative generate de acesta pentru persoanele individuale.

Punctul central al argumentului anarhist este că existenţa unei obligaţii de a te supune statului este incompatibilă cu o caracteristică definitorie a persoanei – aceea de a fi *autonomă*. Oamenii, admite Wolff, sunt responsabili în privinţa acţiunilor personale. Ei sunt liberi să aleagă, judecă asupra alegerilor pe care urmează să le facă, îşi asumă răspunderea pentru acţiunile lor şi pentru consecinţele acestora. Persoanele umane recunosc că se supun unor constrângeri morale. Care este natura acestora ? După cum argumentează filosoful Immanuel Kant, individul îşi stabileşte el însuşi aceste norme morale : a fi autonom înseamnă a te supune unor norme pe care ţi le impui tu însuţi/însăţi. Prin definiţie, ideea de autonomie se opune celei de supunere voinţei altuia. Autonomia persoanei este incompatibilă cu acceptarea de a acţiona conform voinţei altuia. Desigur, autonomia nu înseamnă că persoana refuză întotdeauna să ţină seamă de alte persoane. Ea poate recunoaşte expertiza tehnică a alteia (a unui doctor, de exemplu) sau poate accepta cerinţele impuse de alte persoane sau instituţii, deliberând şi considerând că astfel este mai bine pentru sine să acţioneze.

Între obligaţia de a te supune statului şi autonomia personală există, consideră Wolff, un conflict. Dacă omul este autonom, aşadar are obligaţia de a fi autorul propriilor decizii, atunci nu există compromis : nimeni nu poate avea obligaţia să se supună legilor statului pur şi simplu pentru că sunt legi, conchide anarhistul. Fiecare dintre noi acceptă în viaţa de zi cu zi legile ţării în care trăieşte. Dacă merg în Italia, mă supun legilor de acolo ; vin înapoi în Bucureşti şi mă supun legilor româneşti. Dar procedăm astfel nu pentru că admitem legitimitatea acestora, ci pur şi simplu deoarece

pentru fiecare dintre noi este mai convenabil să ne comportăm astfel. Considerentele utilitare de acest gen nu au însă cum să implice legitimitatea supunerii.

Cei mai mulţi filosofi nu acceptă însă niciuna dintre aceste extreme. Ei încearcă să scape atât de acceptarea unei autorităţi absolute, cât şi de respingerea oricărei autorităţi a statului. Diferitele teorii existente ale autorităţii politice fie 1) admit autoritatea politică în sens de drept (precum teoriile subordonării naturale, de exemplu, teoria lui Aristotel a autorităţii), fie 2) admit autoritatea politică în sens de permisiune (precum teoriile autorităţii divine, de exemplu, ce a lui Filmer), fie 3) admit autoritatea politică în sens de expertiză (precum teoria autorităţii politice expusă de Platon în *Republica*). În acest capitol, ne vom concentra asupra teoriilor autorităţii politice bazate pe consimţământ. Acestea sunt de al doilea şi al treilea tip.

1.1.3. *Trei tipuri de teorii ale autorităţii politice*

Înainte de aceasta, vom discuta pe scurt fiecare dintre tipurile de teorii ale autorităţii politice menţionate. Dacă o persoană susţine că cineva sau ceva are dreptul să conducă pe altcineva, trebuie să arate în ce constă şi de unde vine acest drept. Esenţa argumentului anarhist este aceea că un astfel de drept nu poate fi dedus din anumite aranjamente sociale – fiindcă nici un astfel de aranjament nu poate să întemeieze faptul că cineva este legitim în a comanda pe altcineva. În acest caz, o cale promiţătoare este aceea de a sugera că dreptul de a-i conduce pe alţii este independent – şi deci, în sens logic, anterior – oricăror aranjamente sociale. Cineva ar avea *dreptul natural* de a conduce – natural în sensul că nu depinde de convenţii, constrângeri sociale. Atunci se poate conchide că un individ are dreptul de a conduce pe altcineva dacă natura lui e potrivită pentru a-l conduce pe al doilea, iar natura celui de-al doilea individ îl face pasibil de a fi condus de primul.

Teoria autorităţii politice ca drept natural descrisă aici se întemeiază pe o *teorie a subordonării naturale*. Aceasta trebuie să se sprijine pe două

tipuri de asumpţii. Mai întâi, că natura face ca unii oameni să fie conducători, iar alţii conduşi. În al doilea rând, aceste caracteristici naturale impun pentru unii oameni obligaţia de a se supune şi acordă altora dreptul de a conduce. Să începem cu primul tip de asumpţii. Ce caracteristici sunt relevante astfel încât să ne permită să împărţim oamenii în două grupuri foarte diferite între ele şi care să poată justifica subordonarea? Candidaţii pot fi foarte diferiţi: culoarea pielii – pe care se întemeiază abordările rasiste – este un criteriu. Altele privesc configuraţia fizică diferită: de exemplu, femeile sunt, în general, mai plăpânde din punct de vedere fizic decât bărbaţii. E dificil însă să încercăm construirea unei teorii a autorităţii politice plecând de la aceste caracteristici. Astăzi ele sunt – din numeroase alte motive – de-a dreptul inacceptabile. De aceea, vom considera un alt exemplu, care pare să aibă mai multe şanse de a fi susţinut. Capacitatea de a raţiona – pe care adesea o socotim drept caracteristica definitorie a omului – ar putea fi un reper pentru a construi o teorie a autorităţii politice ca drept. În lucrarea *Politica*, Aristotel recurge la aceasta. El susţine că oamenii sunt diferiţi în funcţie de raportul lor cu această capacitate. În vreme ce oamenii liberi o posedă în întregime, sclavii participă la raţiune doar atât cât să fie capabili să o recunoască, dar nu să o posede (*Politica*, 1254b). Ei se pot supune ordinelor, dar nu pot formula imperative, nu se pot conduce pe ei înşişi – nu au capacitate deliberativă (1260a). Există şi un al doilea grup de oameni care nu posedă capacitatea de a raţiona la fel ca bărbaţii liberi. Acesta e reprezentat de femei. Dacă sunt sclave, li se aplică argumentul anterior. Dacă sunt libere, atunci ele au capacitatea de a delibera, numai că aceasta nu este efectivă (1259a), în sensul că raţionamentele lor sunt în mod constant supuse afectelor, sentimentelor, pasiunilor; prin urmare, femeile nu au capacitatea de a se guverna: sunt asemenea copiilor.

În mod cert, mulţi nu suntem deloc convinşi că Aristotel are dreptate atunci când face aceste afirmaţii despre sclavi şi femei. Din punct de vedere empiric, ele sunt false: şi în Antichitate sclavii efectuau munci foarte complexe, iar femeile aveau ca principal rol creşterea copiilor, inclusiv a băieţilor. Conceptual, chiar dacă ideea de autoritate politică presupune capacitatea de a raţiona, e dificil să identifici separat această

capacitate, de exemplu, în raport cu educaţia, munca depusă etc. Dar dincolo de această dificultate, apare alta legată de al doilea tip de asumpţii ale unei teorii a subordonării naturale, şi anume, chiar dacă oamenii ar diferi prin aceste caracteristici naturale, de ce posedarea sau neposedarea lor într-un anumit mod ar impune pentru unii oameni obligaţia de a se supune şi ar acorda altora dreptul de a conduce ?

În acest punct atingem o problemă gravă : dacă admitem că Hume a avut dreptate când a afirmat nu putem trage nici o concluzie normativă din premise descriptive (din faptul că unele persoane au de la natură anumite caracteristici fizice sau mentale), atunci teoria subordonării naturale e greu de susţinut. Iar dacă am fi dispuşi să susţinem totuşi că se poate trage o astfel de concluzie, va fi foarte greu de argumentat cum poate fi obţinută în acest caz particular.

În gândirea politică tradiţională, unele dintre cele mai cunoscute teorii ale autorităţii politice ca permisiune sunt cele ale *autorităţii divine*. Ele au două componente. Prima este aceea că există o autoritate de care nu ne putem îndoi : Dumnezeu. Nu ne putem îndoi de legitimitatea puterii Sale asupra oamenilor. A doua este aceea că un conducător este legitim dacă autoritatea lui vine de la cea divină. Să acceptăm prima parte a acestor teorii. Problema este dacă cea de-a doua poate fi susţinută. Să observăm mai întâi că autoritatea unui conducător poate proveni din cea divină în mai multe feluri. În primul rând, conducătorul este el însuşi divin (este el însuşi un zeu). Apoi el poate fi legat de divinitate (este fiul unui zeu) sau autoritatea i s-a dat de către divinitate : el are un drept divin de a conduce. Al treilea caz e cel care, în zorii modernităţii, era cel mai interesant : în Europa secolului al XVII-lea, de exemplu, primele două tipuri de a înţelege relaţia conducătorilor cu divinitatea era demodat. (Deşi, dacă ne gândim, şi astăzi circulă teorii potrivit cărora Dinastia Merovingienilor din Franţa are autoritate în sensul legăturii cu divinitatea : potrivit unor teorii devenite celebre prin intermediul unor romane precum *Codul lui da Vinci*, regii merovingieni erau urmaşi ai persoanei divine Iisus.)

Autoritatea de drept divin ca permisiune poate fi înţeleasă, la rândul ei, în două feluri. Permisiunea este dată unor oameni în mod direct (precum în cazul profeţilor sau regilor lui Israel) sau indirect. A doua teorie este expusă, de exemplu, de Filmer în *Patriarcha* (1631). Pe scurt, Filmer susţine că Dumnezeu a dat această autoritate lui Adam în Eden, iar Adam a lăsat-o urmaşilor săi, până la monarhii din acel moment. Monarhii au aşadar aceeaşi putere pe care o are Dumnezeu ; referindu-se la concepţia lui Filmer, Locke spunea că „oamenii nu se nasc liberi şi, de aceea, nu au niciodată libertatea de a-şi alege nici conducătorii, nici formele de conducere. Prinţii au putere absolută şi, datorită dreptului divin, sclavii nu pot avea dreptul la un legământ sau consimţământ".

Enumerăm în continuare dificultăţile cele mai mari pe care le ridică teoriile de acest tip. Mai întâi, e imposibil ca acestea să fie probate empiric. Ni se cere pur şi simplu să credem lucruri care par să nu aibă nici o bază faptică. În al doilea rând, ele nu lasă nici un loc posibilităţii de a justifica o anumită limitare a guvernării. Puterea nu poate fi decât absolută.

Teoriile politice ale autorităţii ca expertiză sunt interesante pentru că nu implică obligaţia de a te supune cuiva ; de aceea, ele pot constitui un tip de răspuns la provocarea anarhistă. Conform acestor teorii, dacă ai o expertiză mai mare decât o altă persoană într-un domeniu, atunci ai autoritate asupra ei în acel domeniu. Dacă discutăm despre încălzirea globală, părerile cercetătorului în domeniu au autoritate faţă de noi ceilalţi. Apare atunci întrebarea : ce expertiză ar putea să aibă cineva pentru a justifica autoritate sa politică ?

Un răspuns celebru a fost dat de Platon în *Republica* : e vorba de cunoaşterea pe care o are omul drept, cel care ştie ce este o cetate dreaptă. Autoritatea sa nu derivă din trăsăturile lui naturale, nu i-a fost atribuită de cineva, ci derivă din expertiza sa, din cunoştinţele efective pe care le are şi care îl ajută să acţioneze astfel încât toţi membrii societăţii să fie fericiţi (*Republica*, 421c). Platon consideră că aceste cunoştinţe constau în ştiinţa Binelui, a ceea ce este folositor pentru cetate. Capacitatea de a învăţa este prezentă în sufletul fiecărui om (518c) ; dar pentru a conduce este nevoie

de studiu îndelungat şi de puterea de a controla afectele şi voinţa. Cei care fac parte din clasa conducătoare a societăţii (paznicii) ajung să cunoască Binele în urma unei educaţii de lungă durată.

Concepţia lui Platon este foarte optimistă. El crede mai întâi că există un Bine obiectiv al cetăţii, pe care doar câţiva dintre membrii societăţii (puţini – teoria platoniciană este în acest sens inegalitară) ajung să îl deţină. Cum am putea să definim însă un astfel de bine? Este acesta dat, cum considera Platon, sau dimpotrivă, binele societăţii depinde de ceea ce vor oamenii din societate? În al doilea rând, teoria presupune că paznicii sunt puri din punct de vedere moral şi incoruptibili. Dar e greu de crezut că lucrurile stau astfel. Iar teoria va pare utopică.

Rezumând, putem indica o serie de condiţii necesare pentru o teorie a autorităţii legitime. În primul rând, teoria trebuie să justifice dreptul cuiva să conducă. Dar, în al doilea rând, acest lucru nu trebuie să intre în conflict cu recunoaşterea autonomiei personale. Autoritatea politică nu poate să impună obligaţii contrare autonomiei personale. În al treilea rând, o teorie satisfăcătoare a autorităţii politice nu trebuie să justifice decât acea autoritate necesară pentru a atinge anumite obiective: ea trebuie să arate că o autoritate este legitimă, dar trebuie să specifice şi criterii valide de limitare a acestei autorităţi. În al patrulea rând, o teorie acceptabilă a autorităţii politice trebuie să îşi specifice clar obiectul: să arate că normele sunt legitime şi, de asemenea, să indice motivele pentru care persoanele individuale trebuie să le respecte.

1.2. Tradiţia contractualistă

Păstrând în minte analizele din secţiunea precedentă, este firesc să testăm dacă o teorie normativă a autorităţii îndeplineşte două condiţii distincte. Mai întâi, ea trebuie să ofere un răspuns întrebării „care sunt cerinţele pe care le impune autoritatea?” şi, în al doilea rând, „de ce ar fi oamenii obligaţi să se supună acelor cerinţe?”.

Teoriile contractului social sunt atractive pentru că oferă acestor două întrebări răspunsuri simple şi legate între ele. Potrivit unei teorii contractualiste, cerinţele impuse de autoritate nu sunt altele decât cele fixate prin acordurile la care ajung oamenii, realizate cu scopul de a-şi reglementa interacţiunile sociale. Şi, pe de altă parte, oamenii le acceptă şi se supun acestor cerinţe tocmai fiindcă, prin aceste acorduri, ei înşişi le-au agreat.

Teoriile contractualiste lasă deschise răspunsurile la alte întrebări ; dintre acestea, următoarele sunt foarte importante : „care este conţinutul acestor acorduri ? ” şi „care e forţa lor normativă ? ”. În acest punct, între teoriile contractualiste diferenţele sunt uneori esenţiale.

1.2.1. *Ideea de contract social*

Înainte de a discuta acest tip de teorii, să introducem un concept important : cel de c*onvenţie*. Situaţiile în care oamenii interacţionează cu alţii au de multe ori un caracter recurent : ne întâlnim cu ele de multe ori – ieri, azi şi mâine. De exemplu, fiecare dintre noi dă şi primeşte zilnic o mulţime de telefoane, participă adesea la petreceri sau alte întâlniri etc. Interacţiunile sociale se desfăşoară de cele mai multe ori cu succes. Cum se explică acest lucru ? Şi, pe de altă parte, cum se explică faptul că uneori ele eşuează în producerea unui rezultat acceptabil pentru participanţi ? O explicaţie e faptul că oamenii apelează la convenţii. O convenţie este o regularitate în comportamentul persoanelor în situaţii de un anumit tip, astfel încât unul dintre motivele pentru care cei mai mulţi oameni se conformează convenţiei în situaţiile de acel tip este faptul că ştiu că majoritatea oamenilor se conformează convenţiei în situaţiile respective şi că cei mai mulţi se aşteaptă ca majoritatea să se conformeze acelei convenţii în situaţiile de tipul respectiv.

Să luăm un exemplu. Când Ion o sună pe Maria la telefon, dar dintr-un motiv oarecare convorbirea se întrerupe, sunt posibile mai multe situaţii. Prima este ca persoana care a sunat să sune din nou ; a doua e ca persoana care a fost sunat să sune ; a treia ar fi să se dea cu banul şi să se acţioneze în consecinţă etc. Or, dacă la întreruperea convorbirii telefonice persoanele

se sună reciproc, tot ceea ce obţinem este tonul de ocupat. Dar să presupunem că la un moment dat reuşim – printr-o întâmplare norocoasă sau printr-un acord cu ceilalţi etc. – să avem o interacţiune. Atunci vom fi tentaţi să *repetăm* acelaşi tip de interacţiune. Vom fi tentaţi să acceptăm o anumită *regularitate* în comportamentul nostru în situaţiile în care interacţionăm cu ceilalţi. Căci credem că şi celălalt va proceda la fel şi, astfel, şansele de a ne coordona cresc în mod real. Forţa precedentului constă doar în faptul că ne indică o modalitate de a ne coordona ; însă nu ne cere să procedăm şi în continuare la fel (Ion a dat din nou telefon, dar ar fi posibil ca data viitoare Maria să dea telefon). Dar dacă ne-am coordonat o dată, într-un anumit fel, noi avem apoi anumite aşteptări cu privire la felul în care cealaltă persoană va acţiona, iar aceasta, la rândul său, va avea aşteptări cu privire la felul în care eu voi acţiona şi, de asemenea, cu privire la felul în care eu mă aştept ca el să se raporteze la aşteptările mele asupra sa etc.

Mecanismul urmării unor convenţii pentru a asigura coordonarea acţiunilor umane este esenţial pentru a înţelege felul în care oamenii interacţionează în societate. Convenţiile există, dar nu e obligatoriu să există *anumite* convenţii. Probabil, cei mai mulţi dintre noi acceptăm convenţia că dacă dintr-un motiv oarecare convorbirea se întrerupe, atunci cel care sunase trebuie să sune din nou, dar de bună seamă ar fi putut să apară o altă convenţie. Dacă a apărut convenţia ca şoferii să circule pe şosea pe partea dreaptă nu înseamnă că nu ar fi la fel de bună convenţia de a se circula pe stânga (aşa cum ştim că se întâmplă de altfel în multe ţări). Iar dacă în cazul semafoarelor există convenţia să circulăm când apare culoarea verde şi să ne oprim la roşu nu înseamnă că nu ar fi fost posibilă convenţia inversă.

Pe de altă parte, să observăm că apariţia unei convenţii poate să se facă în urma unui acord explicit între jucători. Dar nu este obligatoriu să se întâmple astfel : convenţiile pe care le acceptăm – de comportament sau de limbaj – nu sunt neapărat rezultatul unui acord explicit. Dimpotrivă, cele mai multe apar prin interacţiunile repetate, în care oamenii îşi formează un sistem reciproc de aşteptări, ce devin cunoaştere comună. Faptul că ne coordonăm cu ceilalţi se datorează atât interacţiunilor repetate cu aceştia,

cât şi faptului că fiecare dintre noi încercăm să îi înţelegem pe ceilalţi, să avem o imagine a felului în care ei procedează pentru a acţiona (într-un sens, să interacţionăm empatic cu ceilalţi).

Dacă plecăm de la tipul de convenţii considerate esenţiale pentru a înţelege autoritatea politică, teoriile contractualiste sunt de mai multe tipuri.

Mai întâi, există un *contractualism originar*: teoria potrivit căreia originea guvernării se regăseşte în convenţiile contractuale dintre oameni. În acest mod este explicată originea societăţii. În al doilea rând, există teorii ale *contractualismului explicit*. Potrivit acestora, contractul nu are rolul de a explica originea guvernării, ci de a susţine (sau, dimpotrivă, de a contesta) legitimitatea acesteia, deoarece din aceste teorii decurge că guvernarea este legitimă dacă şi numai dacă există un acord fie între cei care constituie societatea politică, fie între supuşi şi conducător, care să reflecte interesele efective ale acestora. Iar dacă aceste interese nu sunt reflectate în acel acord, atunci guvernarea nu este legitimă. Teoriile de aceste tipuri sunt prea puţin plauzibile. De aceea, mai jos ne vom concentra mai mult asupra altor modalităţi de a concepe natura şi rolul convenţiilor dintre oameni, care pot să justifice autoritatea politică.

Un al treilea tip de teorii sunt cele ale *contractualismului implicit*. Ele nu privesc originea sau explicaţia autorităţii politice. Conform acestora, un sistem de guvernare este legitim dacă acceptarea de către cineva a avantajelor ce decurg din regulile adoptate implică faptul că acesta a consimţit tacit sau implicit la acestea. După cum vom vedea imediat, în acest fel decurge argumentarea lui Socrate din dialogul *Criton*: dacă el s-a bucurat de traiul în Atena timp de 70 de ani înseamnă că a acceptat implicit regulile cetăţii, cu tot ceea ce reprezintă aceasta (inclusiv cu faptul că trebuie să accepte pedeapsa, fie ea şi nedreaptă).

În sfârşit, probabil cele mai cunoscute teorii contractualiste sunt cele ale *contractului ipotetic*. Potrivit lor, o guvernare este legitimă dacă ar fi aleasă liber de către oameni într-o situaţie caracterizată de posibilitatea de alegere. În continuare, acestea vor fi cel mai mult discutate (teoriile lui Hobbes, Locke, Rousseau sau Rawls sunt de acest tip).

Nu este locul să insist aici asupra criticilor teoriilor contractului social care vin dinspre cercetările privind „logica acţiunii colective”[1]. Următorul text descrie foarte limpede dificultatea pe care o identifică aceste cercetări în privinţa ideii de contract social.

> De îndată ce oamenii au învăţat să obţină recolte eficiente, producţia a crescut, populaţia s a mărit, iar populaţiile mai mari au nevoie de guvernare. Atunci când există o populaţie mai mare, aceeaşi logică potrivit căreia grupurile mici pot acţiona consensual în interesul propriu ne spune că acţiunea colectivă voluntară *nu poate* da naştere câştigurilor ce derivă din existenţa unei ordini lipsite de violenţă sau din alte bunuri publice, chiar şi atunci când câştigurile nete agregate provenite din furnizarea de bunuri publice de bază sunt foarte extinse. Principalul motiv este că individul obişnuit dintr o societate cu, să spunem, un milion de oameni, va obţine numai aproximativ a milioana parte din câştigul provenit din bunul colectiv, dar va suporta întregul cost al acţiunilor pe care ea sau el le face pentru a ajuta la producerea acestuia şi, de aceea, beneficiază de un stimulent mic sau chiar nu are niciunul pentru a contribui la producerea bunului colectiv. …[A]şa cum grupurile mici se pot angaja de obicei în acţiuni colective spontane, grupurile foarte mari nu sunt capabile să obţină bunuri colective printr o acţiune colectivă voluntară.
>
> De aceea, nu trebuie să ne surprindă că, deşi există o numeroase lucrări referitoare la deziderabilitatea „contractelor sociale” pentru a obţine beneficiile ce decurg din existenţa legii şi a ordinii, nimeni nu a putut găsi vreo societate extinsă care să fi atins o ordine lipsită de violenţă sau vreun alt bun public prin încheierea unui acord între indivizii din acea societate. …[G]uvernarea unor grupuri mai mari decât triburile apare în mod normal nu datorită contractelor sociale sau tranzacţiilor voluntare de orice fel, ci mai degrabă datorită propriului interes al celor care pot organiza violenţa la cel mai înalt nivel. În mod natural, aceşti antreprenori violenţi nu se numesc pe ei înşişi bandiţi, ci dimpotrivă îşi dau lor şi urmaşilor lor titluri laudative.[2]

1. Problemele de filosofie politică pe care le ridică aceste cercetări sunt discutate pe larg în A. Miroiu, *Fundamentele politicii*, volumul II : *Instituţii şi acţiune colectivă*, Polirom, Iaşi, 2007.
2. M. Olson, „Dictatorship, Democracy, and Development”, *The American Political Science Review*, 87(3), 1993, p. 568.

Istoria teoriilor contractualiste începe în Grecia antică. Iată două exemple în acest sens tot din dialogurile lui Platon, *Criton* şi *Republica*. În cel de-al doilea, personajul Glaucon argumentează că dreptatea este rezultatul unei convenţii sociale încheiate între diferiţi oameni : „li se pare folositor celor ce nu pot nici să scape de a le îndura, dar nici să le facă, să convină între ei, ca nici să nu-şi facă nedreptăţi, nici să nu le aibă de îndura" (*Republica*, 358e-359a). În primul dialog, Socrate argumentează că dacă a trăit toată viaţa în Atena înseamnă că a acceptat să beneficieze de avantajele traiului în aceasta ; de aceea, atunci când e momentul să sufere rigorile legilor cetăţii, nu e drept să nu le dea ascultare. Faptul că a acceptat legile cetăţii e expresia unui fel de legământ la care a consimţit liber ; altfel spus, traiul în comun este expresia unei convenţii între oameni liberi.

> Socrate : „Ce altceva faci tu acum", vor spune ele mai departe, „decât să calci învoiala dintre noi şi legământul tău de a ne respecta ? Un legământ pe care l-ai făcut fără să fii silit, nici înşelat, nici nevoit să iei o hotărâre în pripă. Doar ai avut un răgaz de şaptezeci de ani în care erai liber să pleci de-aici dacă nu-ţi eram pe plac şi dacă învoiala noastră ţi se părea strâmbă. Dar tu n-ai preferat nici Lacedemona, nici Creta, despre care nu pierdeai nici un prilej să spui că au legi foarte bune, şi nici o altă cetate greacă sau barbară, şi n-ai ieşit din Atena nici cât ies şchiopii, orbii sau ceilalţi infirmi ; într-atât ţie, mai mult decât oricărui alt atenian, ţi-a fost pe plac această cetate şi, nu încape îndoială, şi legile ei. Căci poate să-i fie pe plac cuiva o cetate, dar nu şi legile ei ? Iar acum să nu mai respecţi învoielile noastre ? Nu, Socrate, le vei respecta dacă vrei să ne dai ascultare, şi nu te vei face de râs plecând din Cetate". (*Criton*, 52e-53a)

> Se zice că a face nedreptăţi este, prin firea lucrurilor, un bine, a le îndura – un rău. Or, este mai mult rău în a îndura nedreptăţile, decât este bine în a le face ; astfel încât, după ce oamenii îşi fac unii altora nedreptăţi, după ce le îndură şi gustă atât din săvârşirea cât şi din suportarea lor, li se pare folositor celor ce nu pot nici să scape de a le îndura, dar nici să le facă, să convină între ei, ca nici să nu-şi facă nedreptăţi, nici să nu le aibă de îndurat. De aici se trage aşezarea legilor şi a convenţiilor între oameni. Iar porunca ce cade sub puterea legii se numeşte legală şi dreaptă. (*Republica*, 358e-359a)

În perioada modernă, abordarea contractualistă a avut un rol hotărâtor în discutarea ideii tradiţionale potrivit căreia ordinea socială este naturală sau divină, că orice persoană are un loc natural sau prescris de Dumnezeu din care decurg obligaţiile sale. Ideile contractualiste sugerează altceva : că locul oamenilor în societate nu este dat, că aceia care conduc sunt oameni şi că explicaţiile tradiţionale ale legitimităţii guvernării (a monarhiei, de exemplu) nu sunt satisfăcătoare – ca urmare, e nevoie de un alt mod de întemeiere a legitimităţii guvernării.

Primele teorii contractualiste din epoca modernă s-au concentrat asupra problemei explicării obligaţiei politice : de ce oamenii trebuie să accepte, să se supună ordinii sociale ? Răspunsul lor era simplu : chiar dacă nu există o datorie naturală sau divină să ne supunem unor conducători, nu înseamnă că autoritatea politică nu e justificată : ne punem sub o astfel de datorie fiindcă am promis să ne supunem (şi e obligatoriu să ne ţinem promisiunile). Relaţiile politice, conform perspectivei contractualiste, nu au o bază naturală ; iar dacă există relaţii naturale între oameni, acestea nu au caracter politic. A spune că un lucru este natural înseamnă a spune că nu ţine de convenţiile sociale.

Contractualiştii nu se îndoiesc însă de faptul că există astfel de raporturi naturale între oameni, în sens de raporturi neguvernate de convenţii sociale. Acestea sunt exprimate prin conceptul central de *stare naturală*. Starea naturală este aceea în care am fi dacă nu ar exista sistemele de proprietate şi de guvernare. Prin urmare, în acea stare, fiinţa umană se exprimă direct, liber, fără a fi constrânsă de nici un fel de regulă sau normă ; într-un sens, în starea naturală, persoana umană se comportă conform naturii sale lăuntrice. Diferiţi filosofi au produs teorii diferite ale stării naturale ; starea naturală la Hobbes diferă de starea naturală la Locke sau la Rousseau.

Dar cu toţii acceptă că, puşi în faţa unei alegeri, oamenii vor admite că există alte stări posibile ale lumii care sunt preferabile stării naturale. Oamenii îşi pot imagina că, trăind într-o societate, situaţia lor va putea fi mai bună decât în cazul în care rămân în starea naturală. Atunci apare problema centrală pentru teoriile contractualiste : ce tipuri de contracte vor fi admise în starea naturală de către oameni ? Sau, mai precis formulat, care sunt convenţiile sociale la care vor ajunge ?

Pentru a răspunde, vom proceda în felul următor. Mai întâi, vom construi câteva modele simple ale interacţiunilor dintre oameni. Ele ne vor ajuta să înţelegem mai bine ideile centrale ale abordării de tip contractualist. Apoi vom studia mai detaliat una dintre teoriile contractualiste – cea a lui John Rawls. În sfârşit, vom prezenta o serie de dezvoltări actuale ale teoriilor contractualiste.

1.2.2. *Negociere şi soluţii de cooperare*

Înainte de a analiza mai pe larg cea mai cunoscută dintre teoriile contractualiste moderne – mă refer, desigur, la cea a lui John Rawls –, vom încerca să surprindem mai limpede ideea care stă la baza acestora : un contract social apare ca un aranjament în privinţa căruia se pot pune de acord persoanele, dacă acestea acţionează în mod liber şi raţional. De cele mai multe ori, cea mai bună cale de a clarifica nişte idei (uneori foarte complicate, cum este şi cazul teoriilor contractualiste) este aceea de a construi situaţii foarte simple în care se regăsesc elementele centrale ale problemei studiate şi de a le analiza, pentru ca apoi să putem generaliza. Altfel spus, calea sugerată este cea de a produce modele simple ale unor situaţii în care oamenii urmează să coopereze şi de a argumenta cum vor acţiona ei dacă sunt raţionali şi dacă, în acelaşi timp, libertatea lor de alegere nu este încălcată.

Modelelese bazează, în general, pe simplificări voite ale situaţiei cercetate. Dar această caracteristică nu e de cele mai multe ori un handicap, ci, dimpotrivă, un avantaj. Fiindcă tocmai de aceea modelele permit testarea mai precisă a consistenţei interne a unei ipoteze sau a unei teorii, formularea ei într-un mod mai precis, mai simplu şi mai clar. În al doilea rând, un model e capabil să specifice independent de alte părţi ale unei teorii exact acele componente care sunt relevante, semnificative, într-un anumit context : când se simplifică, intenţia este de a elimina acele caracteristici nerelevante, nesemnificative, ale situaţiei şi, dimpotrivă, de a le păstra pe care nu sunt astfel. În al treilea rând, modelul permite extragerea din supoziţiile făcute a unor concluzii referitoare la rolul acestor supoziţii, la capacitatea lor de a conduce la asumpţii interesante din punct de vedere teoretic etc.

În cazul nostru, vom proceda astfel : vom presupune că există un număr mic de persoane care sunt puse în situaţia de a coopera şi, eventual, de a cădea de acord asupra unui contract social ; în particular, vom presupune că există doar două persoane ; ca să nu ne încurcăm, convenim că ele se numesc Adam şi Eva. Mai departe, vom lua ca exemplu o situaţie foarte simplă în care s-ar putea afla cele două persoane, anume una în care ambele ar putea câştiga din alegerile făcute ; cu alte cuvinte, lăsăm deoparte cazurile în care Adam şi Eva au scopuri contradictorii.

Vom lua un exemplu clasic în studiul acestor situaţii. El provine de la Th. Schelling. Să presupunem, ne îndeamnă el, că Adam şi Eva au o convorbire telefonică şi aranjează să se întâlnească la New York (sau la Bucureşti). Dar din păcate uită să fixeze locul şi ora, şi cum Adam şi-a uitat telefonul acasă, înainte de a se urca în avion, nu mai ştiu cum să ia legăturaunul cu altul. Cum vor proceda ? Dacă întâlnirea e la New York, răspunsul standard este că se vor duce la Central Station la amiază, în speranţa că şi celălalt va proceda la fel. Dacă întâlnirea e fixată în Bucureşti, probabil că răspunsul standard va fi alegerea lor de a se întâlni la ceasul de la Universitate la ora 12, din nou în speranţa că şi celălalt va proceda la fel.

Dar de cele mai multe ori Adam şi Eva nu vor avea în minte un singur loc de întâlnire şi un singur moment al zilei (poate că mai de demult ei obişnuiau să se plimbe împreună prin anumite zone ale oraşului, în anumite momente ale zilei – şi atunci se vor gândi că aceste amintiri şi ale celeilalte persoane o vor face să considere acele locaţii drept locuri de întâlnire probabile). Pe de altă parte, în funcţie de locul în care se întâlnesc, Adam şi Eva ar putea să aibă beneficii diferite, mai mici sau mai mari (de pildă, lui Adam îi plac unele locuri, Evei altele ; pentru Adam e mai greu să ajungă într-un loc, dar poate nu şi pentru Eva etc.). În general, să presupunem că avem următoarea situaţie[1] : Adam şi Eva fie nu reuşesc să se întâlnească (fiindcă, de pildă, Adam merge într-un loc, iar Eva în altul sau ambii merg în acelaşi loc, dar la momente diferite ale zilei), fie merg amândoi în acelaşi timp, în acelaşi loc, şi anume într-unul din zece posibile locuri din oraş.

1. Cititorii care au anumite cunoştinţe despre astfel de situaţii vor putea recunoaşte aici o generalizare a jocului numit „bătălia sexelor”.

Locul	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Beneficiul lui Adam	0	6	16	19	22	28	34	40	44	46
Beneficiul Evei	36	36	34	32	30	26	22	18	8	0

Dacă se întâlnesc, Adam şi Eva obţin beneficiile menţionate în tabel. După cum se observă, e posibil ca beneficiile celor doi să fie foarte diferite sau foarte apropiate ca mărime. Să admitem că dacă nu se întâlnesc, cei doi vor avea totuşi anumite beneficii (de exemplu, numai şi din faptul că aşteptând s-au întâlnit cu alte cunoştinţe sau au găsit pe drumul de întoarcere la librăria din colţ o carte pe care şi-o doreau) : în acest caz, Adam obţine 4 puncte, iar Eva 2 puncte. Spunem că perechea de beneficii (4, 2) este statu-quoul sau punctul de dezacord. *Statu-quoul joacă aici rolul pe care îl are în general în filosofia politică ideea de* stare naturală.

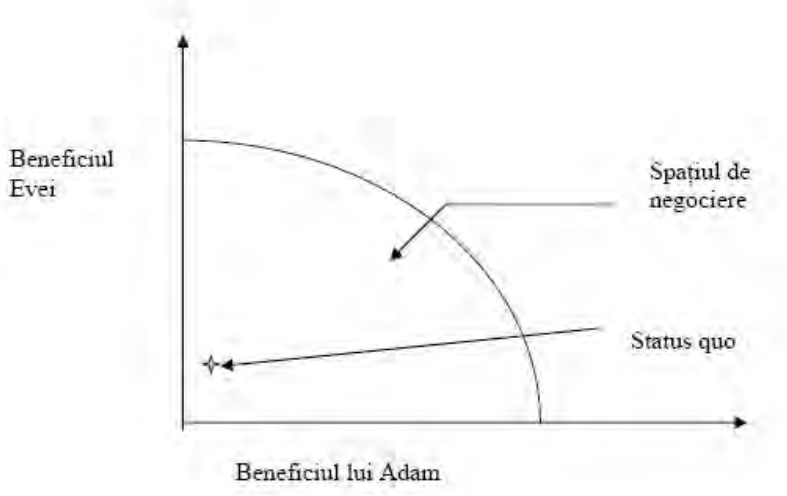
Să mai notăm încă un lucru important : cifrele din tabel, precum şi cele caracteristice statu-quoului exprimă puncte. Dar s-ar putea la fel de bine să fie vorba despre bani etc. Uneori, într-o exprimare generală, se spune că acele cifre exprimă *utilitatea* pe care o obţin Adam, respectiv Eva în fiecare caz în parte.

Ajungem acum la întrebarea centrală : unde ar fi cel mai bine ca Adam şi Eva să se întâlnească ? Care ar fi aşadar *cea mai bună soluţie* ?

Aşa cum cred că ne aşteptam, nu există un singur răspuns, deoarece acesta depinde de felul în care fiecare definim o soluţie bună ; dacă avem opinii diferite despre ceea ce înseamnă o soluţie bună, atunci de bună seamă că vor exista situaţii în care răspunsurile noastre vor fi diferite. Mai mult, opiniile noastre au un caracter normativ : ele se leagă de valori precum egalitatea sau dreptatea. Căci, într-adevăr, mulţi se vor întreba : care va fi cea mai echitabilă distribuţie a beneficiilor sau utilităţii obţinute pentru Adam şi Eva ? Sau ar trebui preferată acea soluţie care minimizează inegalităţile în privinţa beneficiilor obţinute ? etc. Cel mai direct vom putea înţelege expresia „mai bun” ca referindu-se la ceea ce este „mai drept”. Soluţia mai bună va fi aşadar cea mai dreaptă : vom avea astfel în vedere acele reguli care să ne permită să spunem cum vor acţiona actorii, dacă ei vor să ajungă la un acord care să fie *drept*.

Dar oricare ar fi răspunsul oferit, el va trebui să fie unul general ; cu alte cuvinte, răspunsul va trebui să constea în indicarea unei reguli privitoare

la modul cum va fi aleasă soluţia. Figura de mai jos indică mai clar acest lucru; a răspunde la întrebarea „care e cel mai bun loc în care să se întâlnească Adam şi Eva?" înseamnă a indica o regulă de alegere între opţiuni diferite care să ne indice un punct din spaţiul de negociere. Spaţiul de negociere e format din mulţimea perechilor de forma (b_{Adam}, b_{Eva}): de exemplu, dacă avem în vedere locul 8 de întâlnire, atunci perechea de utilităţi (40, 18) este un element al acestui spaţiu de negociere.



În continuare voi menţiona pe scurt cinci răspunsuri posibile. Primul este cel formulat de cunoscutul matematician John Nash (cei mai mulţi dintre noi ni-l amintim ca personaj principal al filmului *O minte strălucită*). Apoi voi menţiona patru răspunsuri alternative: unul bazat pe un alt mod de a înţelege felul în care un actor se comportă raţional, urmat de unul utilitarist, de un altul egalitarist şi cel propus de John Rawls.

Soluţia Nash. Iată, pe scurt, soluţia lui Nash. Cel mai bine ar fi ca Adam şi Eva să se întâlnească în acel loc pentru care *produsul*:

(beneficiul lui Adam în acel loc – beneficiul lui Adam în statu-quo) × (beneficiul Evei în acel loc – beneficiul Evei în statu-quo)

are valoare maximă. Cu alte cuvinte, pentru a calcula soluţia lui Nash procedăm în felul următor. Mai întâi, detectăm statu-quoul, cu alte cuvinte

încercăm să determinăm ce beneficiu ar avea atât Adam, cât şi Eva dacă nu s-ar întâlni. Apoi luăm fiecare alternativă în parte şi aflăm care e câştigul suplimentar al lui Adam şi al Evei faţă de statu-quo. De pildă, dacă se întâlnesc în 8, Adam câştigă $40 - 4 = 36$ utilităţi faţă de statu-quo, iar Eva $18 - 2 = 16$ utilităţi. Nash ne cere să calculăm produsele dintre aceste câştiguri suplimentare în fiecare caz şi să alegem soluţia în care acest produs are valoarea maximă.

De exemplu, în locul 2 avem $(6 - 4) \times (36 - 2) = 68$, în locul 6 avem $(28 - 4) \times (26 - 2) = 576$, în locul 7 avem $(34 - 4) \times (22 - 2) = 600$, iar în locul 8 avem $(40 - 4) \times (18 - 2) = 576$. Maximul se atinge în cazul în care Adam şi Eva se întâlnesc în locul 7. Aşadar, soluţia lui Nash este ca Adam şi Eva să se întâlnească în locul 7.

S-ar putea ca unii cititori să ridice din umeri : foarte bine, vor spune ei, Nash a indicat, aşa cum am dorit, o regulă de selectare a unei alternative dintre toate cele posibile. Dar care ar fi motivele pentru care am accepta o asemenea regulă ? De ce să o admitem pe aceasta şi nu altele ? Fiindcă am putea găsi nenumărate astfel de reguli. De pildă, am putea sugera ca alternativa aleasă să fie acel loc în care Eva obţine cea mai mare utilitate (sau am putea formula regula că, invers, alternativa care trebuie aleasă este acel loc în care Adam obţine cea mai mare utilitate). Potrivit primei reguli, ei ar fi bine să se întâlnească în 1 sau 2 ; potrivit celei de-a doua, cel mai bine ar fi ca ei să se întâlnească în locul 10. Sau, dacă cineva are convingeri utilitariste, va indica regula potrivit căreia cel mai bine ar fi ca Adam şi Eva să se întâlnească în acel loc în care suma beneficiilor lor e cea mai mare. În acest caz, cel mai bine ar fi ca Adam şi Eva să se întâlnească în locul 8, fiindcă în acest caz suma beneficiilor lor totale este 58, în timp ce în 6 e 54, iar în 7 e 56. Sau, dacă cineva are convingeri egalitariste, ar putea indica regula după care se alege locul în care diferenţa dintre beneficiile celor două persoane e cea mai mică ; în acest caz ar rezulta că va fi cel mai bine dacă Adam şi Eva se vor întâlni în locul 6, fiindcă acolo diferenţa dintre beneficiile celor doi este de doar 2 unităţi, în timp ce în 7 e 12, în 8 e 22 etc.

Aşadar, dacă există numeroase alte soluţii alături de cea propusă de Nash, cum putem opta între acestea ? Şi, în particular, de ce am alege-o pe

a lui Nash? Cu alte cuvinte, ceea ce urmărim este să găsim criterii care să ne determine să facem anumite alegeri între diferitele soluţii, să spunem că o soluţie este preferabilă alteia.

Nash indică două tipuri de astfel de criterii. În primul rând, el arată că soluţia sa se potriveşte cu ceea ce ne indică intuiţia în anumite cazuri. Este aşadar un îndreptar coerent cu intuiţiile noastre în multe cazuri concrete. În al doilea rând, putem defini o serie de constrângeri conceptuale (chiar formale) şi putem compara soluţiile posibile cu acestea. Şi, continuă Nash, se poate arăta că soluţia sa le îndeplineşte pe toate, iar celelate reguli încalcă cel puţin una. (Ca urmare, soluţia lui Nash e singura regulă care îndeplineşte toate acele condiţii conceptuale, formale.)

Să începem cu primul tip de justificare a soluţiei Nash. Să presupunem că Adam şi Eva au fiecare următoarele bunuri, din care derivă anumite beneficii:

	Beneficiul lui Adam	**Beneficiul Evei**
Bunurile lui Adam	**12**	
Carte	2	4
Bici	2	2
Minge	2	1
Bâtă	2	2
Cutie	4	1
Bunurile Evei		**6**
Stilou	10	1
Jucărie	4	1
Cuţit	6	2
Pălărie	2	2

Se vede imediat în această distribuţie a bunurilor – statu-quoul – că beneficiul total al lui Adam este de 12, iar al Evei de 6. Orice altă distribuţie posibilă, care rezultă din schimbarea între cei doi a bunurilor pe care le au, poate fi o soluţie. Dacă ne uităm la acest tabel, observăm că Adam are unele bunuri care ar face-o mai fericită pe Eva dacă le-ar avea şi, invers, că Eva are unele bunuri care lui Adam i-ar produce un beneficiu mai mare dacă le-ar avea. Ei ar putea atunci să facă schimburile respective:

– *Adam îi dă Evei* : cartea, biciul, mingea şi bâta ;

– *Eva îi dă lui Adam* : stiloul, jucăria şi cuţitul.

(Adam păstrează cutia şi îi dă toate celelalte bunuri Evei, iar Eva păstrează pălăria şi îi dă toate celelalte bunuri lui Adam. Distribuţia este Adam – 24, Eva – 11.)

Pe de altă parte, dacă vom face calculele potrivit regulii indicate de Nash, adică socotind în orice altă distribuţie posibilă a acestor bunuri produsul dintre câştigul pe care l-ar avea în plus (faţă de statu-quo) Adam şi Eva, vom constata de asemenea că soluţia Nash este chiar aceasta.

Mai interesantă este însă *justificarea formală*. Ideea este de a indica nişte criterii generale privind comportamentul celor două persoane, pe care le acceptăm ca valabile, şi apoi de a căuta să determinăm ce reguli de alegere a unei alternative sunt consistente cu aceste criterii sau proprietăţi.

În exemplul dat, Adam şi Eva – dacă sunt raţionali – nu vor accepta nici o altă distribuţie a bunurilor care să constea într-un beneficiu total pentru ei mai mic decât cel obţinut în statu-quo. De pildă, cum în statu-quo Adam obţine 4 puncte de utilitate, el nu va putea fi de acord să se întâlnească în locul 1 cu Eva, caz în care el obţine zero puncte : mai bine stă acasă. Situaţie valabilă pentru Eva în locul 10. Ambii vor ca soluţia să le ofere un câştig cel puţin la fel de mare precum cel obţinut în statu-quo. Această idee este exprimată prin următorul criteriu sau proprietate :

Eficienţa : dacă o distribuţie este astfel încât faţă de a doua fiecare persoană obţine cel puţin acelaşi beneficiu ca în aceea, atunci cea de-a doua nu poate fi soluţia negocierii.

(Dacă două distribuţii satisfac proprietatea că într-una fiecare persoană obţine cel puţin acelaşi beneficiu ca în cealaltă, atunci spunem că prima este superioară Pareto celei de-a doua. Cu alte cuvinte, criteriul eficienţei spune că dacă pentru o alternativă există o alta superioară Pareto, atunci ea nu poate fi soluţia problemei.)

Iata acum încă trei criterii în funcţie de care putem evalua diferitele reguli propuse pentru a selecta o alternativă.

Simetria : dacă Adam şi Eva îşi schimbă între ei preferinţele, soluţia trebuie să rămână aceeaşi.

În acest caz, beneficiile trebuie să fie egale. Această condiţie spune că actorii sunt egali, că soluţia nu depinde de o anumită distribuţie a rolurilor lor. În particular, condiţia de simetrie spune că soluţia nu trebuie să depindă de faptul că anumite preferinţe între alternative sunt exprimate de un bărbat (de Adam), iar altele sunt exprimate de o femeie (de Eva). Dacă tabelul nostru ar avea forma :

Locul	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**8**	**9**	**10**
Beneficiul Evei	0	6	16	19	22	28	34	40	44	46
Beneficiul lui Adam	36	36	34	32	30	26	22	18	8	0

atunci soluţia va trebui să fie aceeaşi ca în primul caz.

Un al treilea criteriu este acela ca soluţia să nu fie dependentă de felul în care noi definim beneficiile, dacă acesta nu afectează interacţiunea dintre actori :

Invarianţa faţă de reprezentări echivalente ale beneficiilor.

Formal, de exemplu, dacă beneficiul lui Adam pentu bunul x este $b_a(x)$, atunci soluţia rămâne aceeaşi dacă pentru fiecare bun schimbăm pe $b_a(x)$ cu $b'_a(x) = áb_a(x) + â$, unde $á > 0$, şi la fel pentru Eva.

Al patrulea criteriu introdus de Nash este cunoscut ca fiind proprietatea independenţei de alternativele irelevante. Ideea este că dacă mai multe persoane negociază în privinţa alegerii dintre mai multe alternative, ei elimină treptat alternativele până când rămâne una singură. De pildă, să presupunem că Adam şi Eva ar cunoaşte tabelul cu beneficiile pe care le obţin dacă se întâlnesc într-unul dintre cele zece locuri. Cum în unele dintre aceste locuri fiecare obţine un beneficiu mai mare decât în altul, ei vor încerca să negocieze unde să se întâlnească, astfel încât ambii să fie mulţumiţi. Adam va respinge imediat locul 1 ca posibilă întâlnire, la fel cum va proceda şi Eva cu locul 10 : aceste alternative sunt eliminate – iar existenţa lor nu ar trebui să mai influenţeze în vreun fel decizia ulterioară.

Independenţa de alternativele irelevante : alternativele nealese (deci irelevante) nu trebuie să afecteze soluţia.

Să observăm că soluţia lui Nash ne indică direct faptul că alternativele irelevante nu contează : am văzut că atunci când se fac calculele, pentru

fiecare alternativă se obţine, prin înmulţirea beneficiilor suplimentare ale fiecărei persoane, un anumit număr. Or, acesta depinde, am văzut, doar de două lucruri : de beneficiul obţinut de fiecare în statu-quo şi de beneficiul obţinut de fiecare în acea alternativă. Nu e invocat nimic altceva (de pildă, atunci când se calculează produsul respectiv pentru locul 7, nu se are în vedere a treia alternativă, de pildă cea în care Adam obţine cel mai mare beneficiu dintre toate alternativele posibile).

Nash demonstrează că *dacă selecţia unei opţiuni se bazează pe aceste patru criterii, atunci singura soluţie care le îndeplineşte pe toate este soluţia Nash*. Toate cele patru criterii par rezonabile. De exemplu, criteriul invarianţei este unul mai degrabă formal : el ne spune că soluţia nu trebuie să depindă de felul în care se defineşte beneficiul individual : dacă măsor beneficiile lui Adam şi ale Evei în dolari şi determin o soluţie, atunci ar fi straniu ca soluţia să fie alta pentru că am măsurat beneficiile celor două persoane în lei. La fel este şi condiţia eficienţei : dacă, de pildă, atât Adam, cât şi Eva preferă să se întâlnească în locul 6 mai degrabă decât să nu se întlnească, atunci nu pare acceptabil ca regula de alegere să indice că e mai bine ca ei să nu se întâlnească decât să se întâlnească în 6.

S-ar putea ca nu toţi să fie de acord cu soluţia Nash. Dar, dată fiind demonstraţia pe care tocmai am menţionat-o, sarcina celui care vrea să o respingă este mult uşurată. A critica soluţia Nash înseamnă a nu accepta cel puţin unul dintre cele patru criterii : eficienţa, simetria, invarianţa şi independenţa de alternativele irelevante.

Dintre toate, cea mai criticată a fost ultima : independenţa de alternativele irelevante. I s-a reproşat, mai întâi, că e prea tolerantă cu manipularea rezultatelor : oricând o nouă alternativă irelevantă, dacă ar conta în decizie, ar putea face ca alegerea efectivă să se schimbe. În al doilea rând, ea tratează ca irelevante alternative care de fapt pot fi relevante. Să ne gândim la următorul exemplu : când eşti într-un bazar în Turcia şi vrei să cumperi o narghilea, vânzătorul te întreabă „cât dai pe narghilea ? ”, iar tu răspunzi „zero dolari”. Vânzătorul se supără, dar îi poţi spune „sigur că ştiam că nu vrei să mi-o dai gratis, însă dacă îţi ofeream de la început 15 dolari însemna că aş fi făcut deja concesii, chiar dinainte de a negocia. Ideea e deci că

rezultatul depinde de compromisul pe care fiecare e dispus să îl facă în cursul negocierii. Or, criteriul independenţei de alternativele irelevante nu face distincţia între aceste cazuri.

Soluţiile alternative celei a lui Nash fie resping doar puţin din premisele lui Nash, fie se bazează pe premise mult diferite. Voi aminti aici soluţia *Kalai-Smorodinsky-Gauthier*, soluţia *utilitaristă*, cea *egalitaristă* şi cea *rawlsiană*.

Soluţia Kalai-Smorodinsky-Gauthier. Aceasta pleacă de la următoarea întrebare : „cât de mult aş regreta dacă aş proceda într-un anume fel ? ”. Aş fi putut obţine mai mult dacă aş fi ştiut ce se întâmplă ? Dacă avem în minte o astfel de întrebare, am putea adopta recomandarea următoare :

Alege strategia care minimizează cel mai mare regret posibil !

Această recomandare pare intuitivă, fiindcă dacă o persoană este nemulţumită de dimensiunea părţii la care trebuie să renunţe din beneficiul său, atunci prin minimizarea concesiei maxime se minimizează temeiurile pentru care cineva se poate plânge.

Să ne întoarcem la exemplul nostru. Uitându-ne în tabel, constatăm că pentru Adam cel mai bun rezultat e obţinut dacă e aleasă alternativa 10, când câştigă 46. El va compara toate celelalte alternative cu aceasta şi va vedea cât de mult pierde faţă dacă întâlnirea cu Eva ar avea loc în altă parte. Pentru o alternativă x, el va proceda astfel :

- mai întâi, determină cât câştigă în plus în 10 în raport cu alternativa x ; aceasta înseamnă că determină ce concesie va face faţă de câştigul său maxim dacă alege alternativa x ;
- apoi determină care este beneficiul său net în cea mai bună alternativă faţă de situaţia iniţială.

Pe această bază, Adam calculează concesia relativă pentru alternativa x ca raportul dintre aceste două numere. Deci concesia relativă $C(Adam, x)$ a lui Adam pentru alternativa x este :

$C(Adam, x) = (b_A(10) - b_A(x)) / (b_A(10) - b_A(0))$

Şi la fel procedează Eva, numai că la ea alternativele 1 şi 2 sunt cele mai favorabile ; ea va avea ce regreta dacă nu se întâlneşte cu Adam fie în 1, fie în 2 şi va regreta cu atât mai mult cu cât obţine mai puţin decât 36 de puncte de utilitate. Deci vom avea :

$C(Eva, x) = (b_E(1) - b_E(x)) / (b_E(1) - b_E(0))$

Pentru fiecare alternativă, calculăm apoi care este concesia maximă : comparăm concesiile făcute de fiecare din cei doi actori în fiecare situaţie posibilă şi o luăm în considerare, în fiecare caz, pe cea mai mare. Apoi calculăm cea mai mică dintre aceste concesii.

Alternativa 1 : $C(Adam, 1) = (46 - b_A(x)) / (46 - 4) = (46 - b_A(x)) / 42 = 46/42$, $C(Eva, x) = (36 - b_E(x)) / (36 - 2)) = (36 - b_E(x)) / 34 = 0$; max = 46/42

Alternativa 2 : $C(Adam, 2) = 40/42$, $C(Eva, 2) = 0$; max = 40/42

Alternativa 3 : $C(Adam, 3) = 30/42$, $C(Eva, 3) = 2/34$; max = 30/42

Alternativa 4 : $C(Adam, 4) = 27/42$, $C(Eva, 4) = 4/34$; max = 27/42

Alternativa 5 : $C(Adam, 5) = 24/42$, $C(Eva, 5) = 6/34$; max = 24/42

Alternativa 6 : $C(Adam, 6) = 18/42$, $C(Eva, 6) = 10/34$; max = 18/42

Alternativa 7 : $C(Adam, 7) = 12/42$, $C(Eva, 7) = 14/34$; max = 14/34

Alternativa 8 : $C(Adam, 8) = 6/42$, $C(Eva, 8) = 18/34$; max = 18/34

Alternativa 9 : $C(Adam, 9) = 2/42$, $C(Eva, 9) = 28/34$; max = 28/34

Alternativa 10 : $C(Adam, 10) = 0$, $C(Eva, 10) = 36/34$; max = 36/34

Cea mai mică dintre aceste concesii maxime este 14/34, deci conform soluţiei Kalai-Smorodinsky-Gauthier se alege alternativa 7.

Să notăm aici următorul lucru : numai întâmplător cele două soluţii – a lui Nash şi soluţia Kalai-Smorodinsky-Gauthier – dau acelaşi rezultat. Se poate vedea că e aşa dacă procedăm în felul următor : eliminăm alternativele 8, 9 şi 10, deci presupunem că Adam şi Eva nu mai au opţiunea de a se întâlni în niciunul din locurile 8, 9 şi10. Ce se întâmplă ? Soluţia Nash va fi aceeaşi – adică Adam şi Eva se vor întâlni în locul 7. Dar soluţia Kalai-Smorodinsky-Gauthier se schimbă. Într-adevăr, să observăm mai întâi că cel mai bun rezultat pentru Adam nu mai este atunci 46 (obţinut în 10), ci 34, obţinut în 7 ! Prin urmare, trebuie să refacem toate calculele,

considerând 34 cel mai bun beneficiu al lui Adam. Şi se vede imediat că în 7 concesia maximă este 14/34, în 6 este 10/34 – mai mică ! Deci alternativa viabilă va fi 6.

Locul	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**
Beneficiul lui Adam	0	6	16	19	22	28	34
Beneficiul Evei	36	36	34	32	30	26	22

Nu ar trebui să ne surprindă aceste concluzii. Mai întâi, e normal ca, prin eliminarea unor alternative irelevante, soluţia Nash să nu se schimbe, fiindcă, după cum am văzut, ea satisface proprietatea independenţei de aceste alternative. (Alternativele 8, 9 şi 10 sunt irelevante, fiindcă e aleasă alternativa întâlnirii în 7, nu în vreuna dintre ele.) Dar soluţia Kalai--Smorodinsky-Gauthier e acum diferită. E natural atunci să ne întrebăm dacă nu cumva acest lucru s-a întâmplat tocmai fiindcă ea nu se bazează pe criteriul independenţei de alternativele irelevante.

Se observă imediat că lucrurile stau într-adevăr aşa : când am definit concesia relativă pe care o persoană o face dacă acceptă o alternativă am procedat astfel : am făcut apel la beneficiile obţinute de ea nu numai în acea alternativă şi în statu-quo, ci şi în alternativa în care persoana respectivă obţine cel mai mare beneficiu. Această ultimă alternativă nu e aceeaşi pentru toate persoanele, ci variază. Analog rezultatului lui Nash, s-a putut demonstra următorul rezultat pentru soluţia Kalai-Smorodinsky-Gauthier : ea este singura soluţie care satisface următoarele criterii : eficienţa, simetria, invarianţa şi monotonicitatea. Aceasta este definită astfel :

Monotonicitatea : să presupunem că mulţimii alternativelor din care se alege i se mai adaugă una, în care cel puţin un jucător obţine mai mult decât maximul din celelalte. Atunci soluţia nu poate să atribuie acelui jucător un beneficiu mai mic decât cel ce i se atribuia în cazul în care nu se adăuga această nouă alternativă.

Înainte de trece la celelalte două soluţii, vom face o observaţie extrem de importantă : soluţia lui Nash presupune că putem compara beneficiile sau utilităţile obţinute de fiecare dintre cele două persoane în cazul în care

întâlnirea lor se realizează în locuri diferite. De exemplu, uitându-ne la beneficiile obţinute de Eva, putem spune că, dacă întâlnirea are loc în 2, ea obţine un beneficiu de două ori mai mare decât cel pe care îl obţine dacă întâlnirea are loc în 8. Pe de altă parte, am fi tentaţi să comparăm câştigurile pe care le obţin Adam şi Eva. Dacă întâlnirea are loc în 6, am fi tentaţi să conchidem că Adam obţine în acest caz un beneficiu doar puţin mai mare decât cel al Evei.

În primul caz comparam între ele beneficiile sau utilităţile obţinute de Eva în situaţii diferite, deci beneficiile pentru ea ale diferitelor alternative ; dar în al doilea caz comparăm beneficiul lui Adam cu al Evei. Acum facem o comparaţie interpersonală a beneficiilor sau utilităţilor. Această încercare de comparare e destul de greu de susţinut. Căci cum putem şti că o unitate de beneficiu contează la fel de mult pentru Adam ca şi pentru Eva ?

Şi totuşi, am putea încerca să comparăm utilităţile sau beneficiile lui Adam cu cele ale Evei. În definitiv, în viaţa de zi cu zi procedăm astfel, putem spune cam cât de importante sunt anumite beneficii pentru multe dintre persoanele cu care suntem în contact. Chiar dacă Adam ştie că Eva este o persoană foarte bogată şi că pentru ea 100 de lei înseamnă mult mai puţin decât înseamnă pentru el, Adam de obicei ştie într-un fel şi se comportă în consecinţă, ca şi cum ar fi capabil să identifice cât de mare este „efectiv” utilitatea pentru Eva a unei sume de bani.

Cum se poate realiza totuşi acest lucru ? Ca de obicei, nu există un singur răspuns la întrebare. Iată aici două dintre cele mai interesante.

Primul face apel la ideea de *empatie*. Când Eva compară beneficiul său (sau utilitatea) cu cel al lui Adam, ea judecă astfel. Încearcă să se pună în locul lui Adam şi se va întreba : cum aş proceda *dacă aş fi Adam* ? Ce beneficiu aş avea în cazul în care ne-am întâlni în locul *x* ? Ideea este deci că, aşa cum susţine John C. Harsanyi, fiecare dintre noi poate *empatiza* cu ceilalţi – se poate pune în locul lor pentru a evalua beneficiul sau utilitatea obţinută de aceştia. Apelând la empatie, Eva va putea, de exemplu, să spună că pentru Adam fiecare unitate de câştig de două ori mai importantă decât o unitate de câştig pentru ea însăşi. În acest caz, Eva va înlocui tabelul iniţial al beneficiilor cu un altul (în care dublează utilităţile lui Adam) :

Locul	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**8**	**9**	**10**
Beneficiul lui Adam	0	12	32	38	44	56	68	80	88	92
Beneficiul Evei	36	36	34	32	30	26	22	18	8	0

Iar în acest caz Eva va putea spune, de exemplu, că dacă întâlnirea are loc la 2, atunci ea va obţine un beneficiu de trei ori mai mare decât Adam.

Cel de-al doilea răspuns face apel la conceptul de *indice social*. Ideea este următoarea : s-ar putea considera că, privind dintr-o perspectivă neutră (de exemplu, din cea a societăţii – a modului în care societatea percepe mărimea beneficiilor pe care un individ ar fi să le aibă într-o anumită situaţie), putem rescala utilităţile celor doi actori. De exemplu, să presupunem că, din perspectiva în general admisă în societate, trei unităţi de beneficiu ale lui Adam au aceeaşi valoare ca două unităţi de beneficiu ale Evei. În acest caz, vom spune că indicele social al lui Adam este 3, iar indicele social al Evei este 2.

Cu aceste concepte, vom putea acum să definim soluţiile utilitaristă şi egalitaristă. Vom începe cu cea utilitaristă.

Soluţia utilitaristă. Potrivit acesteia, locul în care e bine să se întâlnească cei doi este acela în care suma beneficiilor (comparabile între ele) obţinute de ambele persoane este cea mai mare. Desigur, alternativa selectată depinde de felul în care, apelând bunăoară la metoda indicilor sociali, reconstruim tabelul beneficiilor sau utilităţilor actorilor noştri. Iată două exemple.

Mai întâi, să presupunem că indicele social al lui Adam este 2, iar indicele social al Evei este 1. Atunci tabelul devine :

Locul	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**8**	**9**	**10**
Beneficiul lui Adam	0	3	8	9,5	11	14	17	20	22	23
Beneficiul Evei	36	36	34	32	30	26	22	18	8	0

Suma cea mai mare se obţine atunci când cei doi se întâlnesc la locul 3. Prin urmare, în acest caz, soluţia utilitaristă este 3. Să luăm însă alţi indici sociali. Presupunem că indicele social al lui Adam este 0,5, iar indicele

social al Evei este 1. Atunci tabelul e identic cu cel pe care l-am menţionat mai devreme, când am discutat cazul empatiei :

Locul	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**8**	**9**	**10**
Beneficiul lui Adam	0	12	32	38	44	56	68	80	88	92
Beneficiul Evei	36	36	34	32	30	26	22	18	8	0

Suma cea mai mare se obţine atunci când cei doi se întâlnesc la locul 8 – care este, prin urmare, soluţia utilitaristă.

Observaţie. Pentru utilitarişti, statu-quoul nu contează : el nu mai este deloc folosit. Atunci când se gândesc la cele mai bune aranjamente sociale, utilitariştii nu iau ca punct de plecare situaţia existentă, ci au în minte doar *starea finală*. Argumentarea utilitaristă este una doar consecinţionistă.

Soluţia egalitaristă. Potrivit soluţiei egalitariste trebuie comparate câştigurile în plus faţă de statu-quo ale celor doi actori, în raport cu indicii sociali. Iar soluţia este aceea în care beneficiile sunt cele mai apropiate (la modul ideal, egale). Vom construi din nou două exemple pentru a vedea cum funcţionează această regulă. În primul caz, admitem că atât pentru Adam, cât şi pentru Eva indicele social este 1. Atunci avem tabelul :

Locul	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**8**	**9**	**10**
Beneficiul lui Adam	0	6	16	19	22	28	34	40	44	46
Beneficiul Evei	36	36	34	32	30	26	22	18	8	0

Ne amintim că în statu-quo Adam obţine 4 unităţi, iar Eva obţine 2. Atunci când întâlnirea este la locul 2 pentru Adam câştigul suplimentar e 6 – 4 = 2, iar pentru Eva 36 – 2 = 34 ; diferenţa dintre beneficiile obţinute în plus faţă de beneficiile din statu-quo este 34 – 2 = 32. Dar la locul 6 această diferenţă este 28 – 4 = 24 pentru Adam şi, de asemenea, 26 – 2 = 24 pentru Eva. Se observă că pentru egalitarişti e bine ca Adam şi Eva să se întâlnească în locul 6.

În al doilea exemplu, presupunem că indicele social al lui Adam este 1, iar indicele social al Evei este 2. Tabelul devine :

Locul	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Beneficiul lui Adam	0	6	16	19	22	28	34	40	44	46
Beneficiul Evei	18	18	17	16	15	13	11	9	4	0

Ponderând, în statu-quo Adam obţine 4 unităţi, iar Eva obţine 2/2 = 1. Pentru locul 2 avem : câştigul suplimentar al lui Adam este 6 – 4 = 2, iar al Evei este 18 – 1 = 17 ; diferenţa dintre beneficiile suplimentare este 17 – 2 = 15. Dar dacă întâlnirea dintre Adam şi Eva are loc în 4, atunci utilitatea suplimentară pentru Adam este 19 – 4 = 15, în timp ce pentru Eva 16 – 1 = 15 ; beneficiile suplimentare sunt egale, deci acum e bine ca ei să se întâlnească în locul 4.

Soluţia lui Rawls. Presupunem mai întâi că am stabilit indicii sociali. Pentru simplitate, să admitem că şi pentru Adam, şi pentru Eva indicele social este 1. În acest fel, avem posibilitatea să comparăm beneficiile obţinute de cele două persoane. În al doilea rând, admitem că, în statu-quo, fiecare are un beneficiu egal cu zero. Acesta e un mod de a spune că facem astfel încât statu-quoul să nu conteze (soluţia lui Rawls seamănă, în acest loc, cu cea utilitaristă). Soluţia propusă de Rawls este următoarea :

cei doi se întâlnesc în acel loc în care beneficiul obţinut de cel care are cel mai mic beneficiu este maximizat.

Să ne uităm din nou la tabelul nostru :

Locul	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Beneficiul lui Adam	0	6	16	19	22	28	34	40	44	46
Beneficiul Evei	36	36	34	32	30	26	22	18	8	0

Observăm că dacă întâlnirea are loc într-unul dintre locurile 1-5, persoana cu cel mai mic beneficiu este Adam ; dacă întâlnirea are loc într-unul dintre locurile 6-10, atunci persoana care are cel mai mic beneficiu este Eva. În 1-5, cel mai mare beneficiu al lui Adam este 22 ; în 6-10, cel mai mare beneficiu al Evei este 26. Prin urmare, soluţia rawlsiană spune că e cel mai bine (este echitabil !) ca ei să se întâlnească în 6.

Observăm că această soluţie este identică cu cea egalitaristă, atunci când indicii sociali sunt egali. Rawls este interpretat în acest sens de multe ori ca un gânditor egalitarist.

Dacă aceste analize privind modul în care într-o situaţie de cooperare actorii ajung la un contract apelând la o regulă anumită ne sunt mai clare, atunci putem să mergem spre analiza unor cazuri mai complexe : când de exemplu numărul actorilor este mai mare, când situaţia de cooperare este mai complexă etc. Vom discuta pe larg teoria contractualistă a lui Rawls nu în forma ei simplificată de aici, ci încercând să intrăm în câteva dintre complexităţile ei.

1.2.3. *Contractualismul lui John Rawls*

Cartea lui John Rawls *O teorie a dreptăţii* (1971) este cea mai influentă lucrare de filosofie politică din secolul XX. După cum spunea la un moment dat Robert Nozick, unul din criticii cei mai importanţi ai lui Rawls, „*O teorie a dreptăţii* este o operă puternică, adâncă, subtilă, cuprinzătoare, sistematică de filosofie politică, care nu se aseamănă cu alta de după scrierile lui John Stuart Mill. …Acum filosofii politici trebuie fie să lucreze în cadrele teoriei lui Rawls, fie să explice de ce nu fac astfel”. Chiar dacă ultima afirmaţie a lui Nozick nu mai este astăzi la fel de pertinentă ca acum mai bine de 30 de ani, ea încă spune mult despre importanţa şi influenţa ideilor lui John Rawls.

În continuare vom analiza pe larg două teme centrale ale filosofiei politice a lui Rawls. În această secţiune vom descrie problema limitelor puterii statului : ce nu trebuie să facă instituţiile statului într-o societate precum cele moderne, în care oamenii susţin o pluralitate de valori politice. Problema, aşa cum e formulată, este una normativă : de exemplu, ne întrebăm dacă trebuie să fim toleranţi – din punct de vedere moral, e corect să permitem ca persoanele să-şi urmeze propriile planuri de viaţă, clădite pe valori, credinţe specifice, chiar dacă noi considerăm că acţiunile lor au consecinţe rele asupra lor, dar şi asupra altora ? Sau – iată o temă care a

devenit astăzi, odată cu accentuarea fenomenului terorist, extrem de importantă – e corect moral să îi tolerăm în societate pe cei care nu sunt la rândul lor toleranţi cu ceilalţi? Cea de-a doua temă centrală a filosofiei lui Rawls este cea a dreptăţii. Aceasta va fi abordată în detaliu în capitolul următor.

Rawls urmăreşte să determine ce principii pot fi selectate pentru a stabili aranjamentele fundamentale dintr-o societate – deci principiile pe care să le satisfacă instituţiile de bază ale societăţii –, astfel încât, respectând valorile promovate de membrii societăţii, să putem justifica anumite distribuţii ale bunurilor; în particular, să putem justifica drept acceptabile inegalităţile sociale.

Într-o astfel de întreprindere, ca şi în alte cazuri în care alegem, avem de obicei la dispoziţie mai multe alternative. Filosofii au avansat diferite colecţii de astfel de principii după care o societate poate fi organizată corect. În *Republica*, Platon încercase acelaşi lucru: să determine care sunt principiile de organizare a unei cetăţi drepte. Rawls are în vedere o clasă foarte redusă de alternative, care lui i se par astăzi competitori serioşi. Dintre acestea, cea mai importantă este, după el, abordarea *utilitaristă*. Potrivit utilitarismului clasic (reprezentat, de exemplu, de autori precum Jeremy Bentham sau de John Stuart Mill), o societate este ordonată, organizată just – şi deci dreaptă –, atunci când instituţiile sale majore sunt aranjate astfel încât să ducă la cea mai mare satisfacţie (utilitate) pentru toţi indivizii din cadrul ei. Ca ilustrare, am putea să ne gândim şi la o variantă a utilitarismului clasic: la utilitarismul mediu; conform acestuia, ideea nu este de a maximiza utilitatea totală, ci utilitatea medie, pe cap de membru al societăţii[1]. Acest tip de utilitarism este susţinut de John C. Harsanyi – laureat al Premiului Nobel pentru economie –, care argumentează că persoanele raţionale (aflate în spatele unui „văl de incertitudine"[2]) vor

1. Nu e greu de descoperit cum diferă acest utilitarism de cel clasic. De pildă, cel clasic poate susţine că, întrucât populaţia a crescut, iar suma totală a utilităţilor e mai mare acum, tranziţia este una dreaptă. Dar utilitaristul mediu, se va putea îndoi de această concluzie, argumentând că utilitatea medie a scăzut.
2. Vălul de incertitudine al lui Harsanyi este analog vălului de ignoranţă al lui John Rawls, pe care îl vom discuta mai târziu.

alege acel contract social care acceptă regulile ce conduc la maximizarea beneficiilor medii.

Rawls nu acceptă punctul de vedere al utilitarismului clasic. Dar să observăm cum îşi construieşte el critica. Vom judeca în analogie cu modul în care am procedat atunci când, în secţiunea anterioară, am adus în discuţie criticile la adresa soluţiei Nash. Atunci am arătat că pentru a o critica e nevoie mai întâi să o caracterizăm precis (şi am găsit că ea decurge din faptul că acceptăm o sumă de proprietăţi ale funcţiei de utilitate). Iar în momentul în care nu acceptăm soluţia, noi trebuie să spunem care dintre acele proprietăţi nu ni se par rezonabile (bunăoară, dacă respingem proprietatea independenţei alternativelor irelevante, dar o acceptăm pe cea a monotonicităţii, atunci soluţia pe care o preferăm nu mai e cea a lui Nash, ci aceea formulată de Kalai-Smorodinsky-Gauthier). În cazul nostru, e nevoie mai întâi de formularea cât mai riguroasă a trăsăturilor utilitarismul clasic, iar apoi trebuie precizat clar care dintre acestea nu sunt acceptate (şi, de preferat, ar trebui precizat cu ce alte trăsături este Rawls de acord).

Utilitarismul clasic admite următoarele principii :

1. *bunăstarea* (*welfare*) : instituţiile sociale sunt alese prin raportare la efectele pe care le au asupra bunăstării membrilor societăţii, deci prin raportare la măsura în care ele satisfac preferinţele acestora ;
2. *agregarea* : instituţiile sociale sunt alese prin raportare la mărimea beneficiilor individuale ;
3. *consecinţionismul* : instituţiile sociale sunt alese doar prin raportare la rezultatele obţinute. Rawls nu acceptă primele două principii, şi în parte nici pe al treilea.

La fel ca în cazul utilitarismului, să definim şi poziţia lui Rawls. Ea are drept componentă principală acceptarea a două principii (ale dreptăţii). Acestea sunt următoarele :

1. Fiecare persoană are un drept egal la cea mai extinsă schemă de libertăţi egale de bază, compatibilă cu o schemă de libertăţi similară pentru toţi.

2. Inegalităţile sociale şi economice trebuie să îndeplinească două condiţii. Ele trebuie :
   a) să conducă la cel mai mare beneficiu aşteptat al celui mai slab avantajat şi
   b) să fie atribuit funcţiilor şi poziţiilor deschise tuturor în condiţii de oportunitate echitabilă.

Conform primului principiu, fiecare persoană îşi poate construi şi urma propriul plan de viaţă, chiar dacă majoritatea îl consideră greşit şi poate ar vrea să îl vadă prohibit. Potrivit primei părţi a celui de-al doilea principiu, avem un criteriu pentru a selecta diferite distribuţii alternative ale beneficiilor : anume, alegem acea distribuţie care contribuie la îmbunătăţirea situaţiei acelor membri ai societăţii care sunt cel mai slab avantajaţi. În sfârşit, a doua parte a celui de-al doilea principiu ne cere să eliminăm inegalităţile în competiţia pentru funcţii şi poziţii sociale care sunt cauzate de circumstanţele sociale.

După Rawls, cele două principii sunt ordonate : ele intră în joc pe rând, altfel spus, cel ordonat mai jos ne permite să alegem între două aranjamente instituţionale numai dacă acestea sunt echivalente potrivit principiilor ordonate mai sus. De pildă, nu putem să ne gândim să alegem un anumit aranjament social pe motivul că el conduce la o situaţie mai bună pentru cei mai slab situaţi (de pildă, pentru muncitorii manuali), dacă acesta presupune o scădere a libertăţilor individuale : căci primul principiu este prioritar şi nu se poate justifica o îngrădire a libertăţilor pe motivul că astfel creşte bunăstarea materială. După cum spune Rawls, libertatea nu se poate îngrădi decât de dragul libertăţii.

Rawls argumentează că cele două principii ale sale nu sunt compatibile cu caracteristicile utilitarismului clasic. Să vedem de ce. Principiul bunăstării, potrivit căruia instituţiile sociale urmează să fie alese prin raportare la efectele pe care le au asupra bunăstării membrilor societăţii, nu este valabil : pentru Rawls, esenţială este nu bunăstarea, ci modalitatea în care se distribuie în societate „bunurile primare”. Faptul că o persoană este considerată ca mai mult sau mai puţin avantajată – şi, prin urmare, posibilitatea

de a defini ce înseamnă „cel mai slab avantajat" membru al societăţii, aşa cum ne cere prima parte a celui de-al doilea principiu – este judecat în raport cu aceste bunuri. Ele sunt, după Rawls, libertăţile de bază ; venitul şi averea ; şansele de a ocupa funcţii şi poziţii sociale şi bazele sociale ale respectului de sine. Preferinţele individuale nu sunt ultimele raţiuni în raport cu care judecăm o distribuţie socială ; chiar dacă toţi ar prefera-o, s-ar putea ca o comparaţie a ei cu altele, prin raportare la bunurile primare, să nu îi fie favorabilă.

Principiul agregării este de asemenea respins. Pentru utilitarist, contează doar suma totală a utilităţilor sau beneficiilor individuale ; dar nu contează felul în care această sumă este ditribuită între membrii societăţii. Utilitarismul, argumentează în acest sens Rawls, „nu ia în serios deosebirea între persoanele individuale". Prima parte a celui de-a doilea principiu al lui Rawls – aşa-numitul principiu al diferenţei – e relevant în acest loc : el ne cere să nu ataşăm aceeaşi pondere tuturor membrilor societăţii ; cu alte cuvinte, nu agregarea utilităţilor este esenţială. Dimpotrivă, cel mai slab avantajat membru al societăţii deţine o poziţie privilegiată : instituţiile sociale sunt selectate nu conform principiului agregării, ci în raport cu felul în care conduc la creşterea condiţiei sale.

Cel de-al treilea principiu utilitarist – cel consecinţionist – este parţial respins şi parţial acceptat de Rawls. Pe de o parte, el nu judecă acţiunile oamenilor numai în raport cu consecinţele acestora – cu distribuţiile posibile (chiar ale bunurilor primare din societate). Într-adevăr, pentru Rawls sunt acceptabile numai anumite distribuţii, anume cele permise de principiul diferenţei. Pe de altă parte însă, Rawls este consecinţionist în sensul că instituţiile de bază ale societăţii sunt judecate în funcţie de consecinţele lor.

Dar cum ajunge Rawls să adopte cele două principii şi, în consecinţă, să ofere o raportare clară la punctul de vedere utilitarist ? Rawls porneşte de la o idee intuitivă fundamentală : aceea că *societatea este un sistem echitabil de cooperare între persoane libere şi egale între ele*. Ideea este construită apelându-se la o anumită accepţiune a conceptului de *persoană umană* şi de societate. Apoi, Rawls face apel la două instrumente teoretice : conceptele de *poziţie originară* şi de *văl al ignoranţei*. Cu acestea, el susţine că poate

să demonstreze teza potrivit căreia cele două principii ale dreptăţii ale sale sunt preferate.

Dacă societatea este un sistem echitabil de cooperare între persoane libere şi egale între ele, e natural să cerem să se precizeze conceptul de *persoană*, precum şi cel de societate căreia i se aplică argumentul rawlsian. Să începem cu primul aspect. Rawls dezvoltă o psihologie normativă : o caracterizare a persoanelor din societate prin raportare la caracteristicile morale ale acestora. O persoană, susţine Rawls, se caracterizează prin două puteri morale : 1) capacitatea de a avea un simţ al dreptăţii – capacitatea de a înţelege, a aplica şi a acţiona din (şi nu numai în conformitate cu) principiile dreptăţii politice, care specifică termenii echitabili ai cooperării sociale ; 2) capacitatea de a avea o concepţie despre bine – capacitatea de a avea, de a revizui şi de a urma raţional o concepţie despre bine[1], deci despre ceea ce este valoros în viaţă.

Prima dintre cele două puteri morale e legată de proprietatea persoanelor de a fi „rezonabile". Ca persoane rezonabile, ele sunt gata să propună principii şi standarde de cooperare echitabilă şi să le respecte din proprie voinţă. Ceea ce nu înseamnă că o persoană, întrucât e rezonabilă, va avea ca temei al acţiunii sale ceva de tipul unui bun general ; ea va fi în continuare o fiinţă care îşi urmăreşte propriile scopuri, dar se poate pune în locul oricărei alte persoane şi poate compara alternativele – şi alege între ele – din perspectiva aceleia. Ca fiinţe rezonabile, persoanele sunt egale între ele. Cea de-a doua putere morală e legată de proprietatea persoanelor de a fi „raţionale". O persoană raţională se apleacă asupra felului în care sunt adoptate şi afirmate scopurile şi interesele sale, asupra felului în care acestea sunt prioritizate. În acelaşi timp, o persoană este raţională în sensul obişnuit al ideii de raţionalitate instrumentală : ea se aplică mecanismului de alegere între mijloace şi e ghidată de principii familiare, de regulă exprimate prin susţinerea că o persoană este raţională atunci când alege cel mai bun mijloc pentru a atinge un scop dat. Ca fiinţe raţionale, persoanele sunt libere.

---

1. John Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, pp. 18-19.

La modul foarte general, raţionalitatea instrumentală solicită ca în alegerile lor oamenii să respecte anumite principii. John Rawls[1] le indică pe următoarele trei :

- *Principiul mijloacelor efective*. Date fiind un anumit obiectiv şi mai multe alternative (deci mijloace de a atinge acel obiectiv), principiul cere să adoptăm acea alternativă care îndeplineşte cel mai bine scopul. „Dat fiind un obiectiv, trebuie să îl atingem cu cea mai mică cheltuială de mijloace (oricare ar fi acestea) ; sau, date fiind mijloacele, trebuie să îndeplinim obiectivul cât mai mult".
- *Principiul caracterului cuprinzător*. O alternativă (de exemplu, un plan de viaţă) e preferabilă alteia dacă aplicarea ei va conduce la atingerea tuturor scopurilor pe care le atinge aplicarea celeilalte şi încă a altor scopuri ; cu alte cuvinte, e de preferat o alternativă care are consecinţe dorite mai cuprinzătoare. Dacă avem de ales între a merge la Paris şi la Roma, fără însă a putea să mergem în amândouă oraşele, şi ştim că la Paris putem face tot ceea ce ne-am propus şi la Roma, dar şi alte lucruri pe care le dorim, atunci e raţional să preferăm să mergem la Paris.
- *Principiul probabilităţii mai mari*. Dacă scopurile pe care le putem atinge prin două alternative sunt în mare aceleaşi, dar e o şansă mai mare să atingem acele scopuri prin aplicarea uneia dintre cele două alternative, atunci e raţional să o alegem pe aceasta.

Potrivit lui Rawls, cele trei principii definesc ideea de raţionalitate instrumentală, care, eventual, ar putea fi pur şi simplu înlocuită prin invocarea acestora. Cu alte cuvinte, în cazul în care suntem întrebaţi ce înseamnă că o alegere este raţională, răspunsul nostru va putea consta în a verifica dacă ea este conformă cu cele trei principii.

Cel de-al doilea concept asumat în ideea fundamentală rawlsiană este cel de *societate*. Căror societăţi li se aplică principiile dreptăţii ? Cel puţin celor *bine ordonate*, consideră Rawls[2]. O societate bine ordonată este una

1. *Ibidem*.
2. Aceasta e poziţia susţinută de el cel puţin în lucrările mai târzii ; în *O teorie a dreptăţii*, lucrurile nu stau astfel : Rawls dorea atunci ca teoria sa să nu fie limitată.

în care moralitatea ei regulativă este publică : se cunoaşte public că fiecare cetăţean are aceeaşi concepţie despre dreptate ; apoi, se ştie public că instituţiile de bază ale societăţii sunt consistente cu acea concepţie şi, în sfârşit, acea concepţie despre dreptate poate fi justificată în cultura publică a acelei societăţi.

Instrumentul teoretic la care apelează Rawls pentru a construi o teorie a autorităţii legitime este cel de *poziţie originară*. Repet, aceasta înseamnă că acest concept e utilizat pentru a defini ce este autoritatea legitimă, a stabili limitele puterii statului şi a deriva principiile dreptăţii. Cum subliniază Rawls, poziţia originară este o interpretare a ideii generale a contractualiştilor de situaţie iniţială. Pentru contractualişti, ideea de situaţie iniţială are rolul de a genera principiile cooperării juste între oameni, deci ale dreptăţii sociale. Aşadar, la Rawls principiile dreptăţii vor fi înţelese ca rezultat al unui acord raţional la care ar ajunge persoanele aflate într-o situaţie iniţială echitabilă de cooperare. Întrucât, situaţia iniţială trebuie să fie echitabilă, Rawls îşi defineşte concepţia ca teorie a *dreptăţii ca echitate*. Să observăm că acordul în discuţie este unul ipotetic : este cel la care ar ajunge persoanele dintr-o societate bine ordonată dacă s-ar vedea situate în acea situaţie iniţială. Rawls este aşadar adept al unui contractualism ipotetic.

> În cadrul poziţiei originare, părţile care urmează să aleagă sunt înţelese ca persoane raţionale. Dar de aici nu recurge că în alegerea principiilor dreptăţii nu contează şi faptul că persoanele sunt rezonabile. Rawls atrage atenţia că poziţia originară este un instrument de reprezentare : ea modelează felul în care părţile – ca reprezentanţi ai cetăţenilor liberi şi egali ai unei societăţi – vor alege termenii cooperării în cazul structurii de bază a societăţii. Dacă lucrurile stau aşa, atunci proprietatea persoanelor de a fi rezonabile este reprezentată în poziţia originară nu pur şi simplu ca o caracteristică atribuită direct părţilor care decid asupra principiilor dreptăţii (aşa cum se face cu proprietatea lor de a fi raţionale), ci prin chiar felul în care este concepută această poziţie : ea este una echitabilă – iar rezonabilitatea este indicată de faptul că persoanele respective urmează să delibereze asupra principiilor dreptăţii într-o situaţie definită astfel încât ele să se afle într-o poziţie egală, de simetrie. (*Political Liberalism*, p. 104 ; *Collected Papers*, p. 319)

De asemenea, să notăm că ideea de situaţie iniţială este în fond o elaborare a cunoscutei idei contractualiste de *stare naturală*.

> Dacă, aşa cum e limpede din luarea în considerare a ideii de echitate, conceptul rawlsian de *poziţie orginară* este unul normativ, în mod firesc, ne putem întreba dacă nu cumva astfel el diferă de contractualiştii clasici. Nu e aşa : la Locke, de exemplu – în *Al doilea tratat despre guvernare* – conceptul de *stare naturală* este de asemenea unul construit în sens normativ. Pentru Locke, în starea naturală persoanele umane sunt libere, egale, independente (II, 4-6). Ele se comportă – în absenţa instituţiilor statului – conform cu legea naturală. Aceasta nu derivă din convenţiile omeneşti ; ea este o lege a raţiunii, universală (se aplică tuturor persoanelor, în orice loc şi în orice timp) şi generală (fiindcă nu determină un singur tip de organizare socială). Legea naturală fundamentală spune, simplu, că „pe cât posibil, totul trebuie păstrat" (II, 183). (Din legea fundamentală pot fi derivate alte legi ; de exemplu, e cea după care pentru a supravieţui, fiecare persoană are acces la pământ şi la fructele sale. Căci, dacă nu ar avea acces, persoana ar pieri – ceea ce contrazice legea fundamentală.) Or, e evident că legea fundamentală spune cum trebuie să se comporte persoanele – deci are un caracter normativ.

Rawls caracterizează poziţia originară pe patru dimensiuni : 1) informaţia disponibilă părţilor care urmează să aleagă principiile dreptăţii (să decidă asupra lor) ; 2) caracteristicile părţilor care urmează să decidă ; 3) natura acordului obţinut (cum se realizează, ce semnificaţie are) şi : 4) meniul – altfel spus, alternativele dintre care părţile aflate în poziţia originară urmează să aleagă (de exemplu, ele au între alternative utilitarismul clasic şi cele două principii ale lui Rawls). Să discutăm pe rând, pe scurt, aceste dimensiuni.

Când doresc să aleagă modul în care să arate structura de bază a societăţii, persoanele aflate în poziţia originară sunt restricţionate în ceea ce priveşte cunoaşterea pe care o posedă. Ele se află, spune Rawls, în spatele unui *văl de ignoranţă*. Ele nu cunosc o sumă semnificativă de fapte despre ele însele, precum şi despre societatea în care trăiesc : nu îşi cunosc locul în societate, poziţia de clasă sau statutul social ; caracteristici individuale

precum inteligenţa, forţa fizică, caracteristicile temperamentale sau de caracter ; distribuţia talentelor şi a bunurilor naturale ; concepţia proprie asupra a ceea ce este bine, planul individual de viaţă ; circumstanţele particulare ale propriei societăţi. Altfel spus, ele nu cunosc care este situaţia politică şi economică sau nivelul de civilizaţie şi de cultură pe care ea l-a putut atinge. Persoanele aflate în poziţia originară nu cunosc cărei generaţii îi aparţin etc. Dar, pe de altă parte, Rawls acceptă că aceste părţi cunosc o mulţime de alte lucruri : legile generale ale societăţii umane şi ale comportamentului individual ; caracteristicile persoanelor etc.

Raţiunea impunerii vălului de ignoranţă ca o condiţie preliminară alegerii principiilor dreptăţii este dublă : pe de o parte, ea exprimă o cerinţă intuitivă a comportamentului nostru moral. Atunci când spunem că ceva este bine sau rău, că este drept sau nedrept, ideea e că noi nu trebuie să ne bazăm pe contingenţe arbitrare ; acestea nu au o semnificaţie morală. Când spunem că e greşit moral să ne comportăm într-un anume fel faţă de o persoană, faptul că ea are o anumită poziţie socială (că este ministru sau portar) nu ar trebui să conteze în nici un fel. În acest sens, când spunem că în poziţia originară părţile se găsesc toate într-o poziţie echitabilă de deliberare, de fapt spunem că poziţia originară e constrânsă de criterii morale. El cere fiecărei părţi aflate în poziţia originară să uite cine este şi să fie empatică cu toţi ceilalţi. Pe de altă parte, prin vălul de ignoranţă se exclud împrejurările întâmplătoare, norocul individual şi social. După cum scrie Rawls :

> [P]oziţia originară este astfel elaborată încât să elimine prejudecata şi interesul propriu, iar acesta este unul dintre motivele pentru care oamenii nu sunt lăsaţi să cunoască anumite fapte despre ei înşişi – de pildă, sexul sau rasa lor. Dar mai există încă un motiv : vrem să facem abstracţie de anumite aspecte sociale şi naturale întâmplătoare. Poziţia noastră socială şi de clasă, sexul şi rasa noastră nu ar trebui să influenţeze deliberările făcute dintr-un punct de vedere moral, iar pe acest temei aceste fapte trebuie puse între paranteze. […] Ideile care se află în spatele acestor două motive sunt distincte : în primul excludem îndeajuns de multă informaţie astfel încât să asigurăm imparţialitatea ; în cel de-al doilea, producem îndeajuns de multă informaţie încât să facem posibil un

acord raţional. Cel de-al doilea motiv elimină mai multă informaţie decât primul şi produce un văl de ignoranţă mai dens. (*Collected Papers*, p. 268)

Să trecem acum la a doua dimensiune a poziţiei originare : caracteristicile părţilor care urmează să decidă. Ne amintim că ele sunt rezonabile şi raţionale. Faptul de a fi rezonabile, deci se a se putea pune în locul fiecărei alte persoane, este asigurat de vălul de ignoranţă : căci, neştiind circumstanţele particulare ale propriei vieţi, fiecare parte aflată în poziţia originară se comportă ca şi cum ar fi în situaţia oricărei alte persoane. Să vedem acum ce decurge din faptul că părţile sunt raţionale. Am văzut că un prim aspect e acela că ele îşi pot forma, dezvolta, revizui şi promova propriul plan de viaţă. Dar sunt şi alte consecinţe ale acestei trăsături. Persoanele raţionale sunt mutual dezinteresate : ele urmăresc maximizarea utilităţii proprii, dar nu sunt interesate de beneficiile sau utilităţile celorlalte persoane. Aceasta în dublu sens : nu sunt interesate nici ca utilităţile celorlalţi să crească, nici să scadă – nu sunt invidioase. Apoi, ele îşi definesc utilitatea în raport cu mărimea bunurilor primare pe care le obţin ; doresc să obţină pentru ele mai mult, nu mai puţin din bunurile primare. Fiind maximizatoare ale utilităţii, persoanele raţionale aleg conform cu ceea ce se numeşte principiul maxmin. Ideea generală este aceea că, după ce compară rezultatele posibile la care conduc diferitele alternative, o persoană raţională o va alege pe cea care admite cel mai puţin prost rezultat : acea alternativă al cărei cel mai prost rezultat este superior celor mai proaste rezultate la care conduc celelalte alternative. (Spunem că ea face apel la o strategie de alegere de tip maxmin.) Altfel spus, o persoană raţională este cea care alege cel mai mic rău posibil.

Rawls produce un argument puternic în favoarea ideii că persoanele raţionale trebuie să aleagă potrivit principiului maxmin. El indică trei motive în acest sens. În *A Theory of Justice*, pp. 154-155, el spune că strategia maxmin poate fi adoptată în situaţii cu anumite caracteristici.

1. *Incertitudinea*. În unele cazuri nu este de dorit să se ia în considerare probabilităţile diferitelor alternative. De bună seamă, ne-ar putea părea natural să luăm în considerare aşteptările privind câştigurile posibile ale

deciziei de a adopta o anumită alternativă – şi să adoptăm alternativa cu cea mai mare probabilitate de realizare. Dar dacă e imposibil sau foarte nesigură cunoaşterea probabilităţilor, atunci este nerezonabil să facem apel la calcule probabiliste, mai cu seamă atunci când alegerile privesc chestiuni importante care trebuie justificate şi altora. Or, strategia maxmin dă în astfel de situaţii o soluţie simplă şi clară : să ne uităm la lucrul cel mai rău care se poate întâmpla şi să acţionăm în funcţie de acest lucru.

2. *Siguranţa*. Unele persoane puse în faţa unei alegeri se caracterizează prin faptul că le pasă foarte puţin de ceea ce ar putea câştiga dincolo de un anumit minim de care sunt sigure. Ele vor face apel la strategia maxmin dacă vor considera că nu merită să îşi asume riscul să aibă un anumit avantaj pe viitor, în special când riscul ar putea să constea într-o pierdere mult mai importantă
3. *Riscul grav*. În unele situaţii, alternativele respinse au rezultate care ar fi fost dificil de acceptat : într-adevăr, ele ar fi putut produce rezultate mult mai proaste decât cele pe care le admite alternativa aleasă. Strategia maxmin ne permite să evităm riscuri grave.

Dacă toate cele trei circumstanţe sunt îndeplinite, atunci avem cazul exemplar de aplicare a strategiei maxmin. Ceea ce înseamnă, consideră Rawls, că nu putem susţine că această strategie exprimă un adevăr autoevident ori o cerinţă logică a alegerii raţionale. Mai degrabă comportamentul maximin este o metodă a cărei justificare e circumstanţială : legată de existenţa unor caracteristici ale situaţiilor de alegere de tipul celor formulate aici. Or, în poziţia originară aceste condiţii sunt îndeplinite. Căci, de pildă, incertitudinea este modelată în poziţia originară prin situarea părţilor în spatele unui văl de ignoranţă. Siguranţa este de urmărit, fiindcă în poziţia originară părţile nu urmează să decidă asupra unor probleme neimportante (ce e mai bine să bei la micul dejun – cafea sau ceai), ci asupra unora care vor privi întreaga lor viaţă – anume, asupra structurii de bază a societăţii în care vor trăi. În sfârşit, alegerea de tip maxmin împiedică riscul grav.

Ajungem astfel la a treia dimensiune a poziţiei originare : natura acordului obţinut. Am menţionat deja că acesta este unul ipotetic : el priveşte ceea ce ar alege oamenii dacă ar fi puşi, în poziţia originară, să aleagă principiile dreptăţii în societate. În acest caz se ridică imediat următoarea întrebare : dacă e doar ipotetic, care e forţa lui efectivă ? Cum nu am ajuns realmente la un astfel de acord, de ce am dori ca în viaţa reală să acceptăm conţinutul lui ? Răspunsul lui Rawls este acela că, deşi e doar ipotetic, contractul este totuşi constrângător, deoarece felul în care descriem poziţia originară exprimă ceea ce acceptăm de fapt – sau ceea ce un raţionament filosofic ne va face să acceptăm că este raţional. (Observaţie : aici intervine un concept esenţial al concepţiei lui Rawls – cel de *echilibru reflectiv*. Noi avem anumite concepţii intuitive despre ce este dreptatea – şi care, bine cumpănite, ne conduc la o anumită înţelegere a poziţiei originare. De asemenea, avem principiile dreptăţii. Ce se întâmplă dacă aceste convingeri bine cumpănite ale noastre cu privire la ceea ce este drept în societate şi principiile dreptăţii se contrazic sau cel puţin nu se suprapun ? Atunci intervine o negociere între principii şi convingerile noastre : modificăm ceva fie în principiile noastre, fie în convingerile noastre, pentru a ajunge la un echilibru lipsit de contradicţie.)

În sfârşit, a patra dimensiune a poziţiei originare este cea a meniului. Care sunt alternativele între care vor alege părţile aflate în poziţia originară ? Am văzut că în meniu erau cel puţin concepţia utilitaristă şi cele două principii rawlsiene. Argumentul fundamental al lui Rawls este că, în cadrul formal construit, comportându-se raţional, părţile vor alege cele două principii.

Aceasta este, foarte schematic vorbind, structura contractualismului rawlsian. Vom reveni asupra lui în capitolul dedicat valorii dreptăţii.

1.2.4. *Abordarea evoluţionistă a contractului social*

Am văzut că atunci când oamenii fac o convenţie, nu este nimic special în forma exactă a acesteia pe care ei au adoptat-o. Nu este nimic special în faptul că în Marea Britanie s-a convenit să se circule pe drumurile publice

pe partea stângă, la fel cum nu e nimic special că în România se circulă pe dreapta. Se putea adopta, în fiecare din aceste ţări, oricare din convenţii. Convenţia este un echilibru în comportamentul persoanelor care interacţionează. La fel, într-o familie, soţii ajung la multe convenţii ; dar întrebarea este cum au ajuns ei exact la acea convenţie, deci la acel echilibru în comportament, când erau disponibile şi alte echilibre. Cum ajung persoanele care sunt în situaţia de a colabora să identifice un anumit echilibru şi să accepte că el reprezintă norma pe care trebuie să o urmeze ? Şi, în al doilea rând, ce face ca un echilibru la care se ajunge să fie considerat „drept" ?

Acestea sunt întrebările pe care le ridică ceea ce se numeşte abordarea evoluţionistă a contractului social. Anume, admiţând că s-a ajuns la un acord social, care este justificarea acestuia ? Observăm că, spre deosebire de tipul rawlsian de abordare, care e cel al unui contractualism ipotetic, acum supoziţia fundamentală este diferită : anume, ca şi Socrate în *Criton*, se admite că un contract este justificat prin faptul că el este implicit acceptat. Şi atunci e nevoie să se răspundă la întrebarea : în ce mod s-a realizat această acceptare ? În mod obişnuit, ştim iarăşi, filosofii au formulat fie un răspuns deontologic – există motive intrinseci contractului care îl fac să fie acceptat (de pildă, este transmis oamenilor de Dumnezeu sau conţinutul său poate fi justificat prin apel la principiile fundamentale care călăuzesc raţiunea umană) –, fie, dimpotrivă, un răspuns consecinţionist – contractul se justifică prin consecinţele benefice asupra membrilor societăţii pe care le antrenează. John Rawls a încercat să producă o explicaţie mai precisă în acest sens. Potrivit lui, strategia consecinţionistă (în particular, cea utilitaristă) nu e satisfăcătoare. De aceea, a încercat să facă apel la alte unelte, cum ar fi cele ale teoriei matematice a jocurilor (de unde a preluat conceptul de comportament maxmin). Dar nici această strategie nu înlătură dificultăţile : căci nu poate explica de ce se aleg, dintre multiplele convenţii posibile, exact unele anume ; în al doilea rând, uneori argumentul raţional este să se adopte echilibre proaste. (La acest tip de rezultat ne conduc situaţiile de tipul celebrei „dileme a prizonierului".)

Abordarea evoluţionistă nu este satisfăcută de aceste explicaţii. Ea încearcă să găsească originea convenţiilor pe care se întâmplă să le adoptăm

în procesul dinamic al evoluţiei interacţiunilor umane. În acest scop, abordarea evoluţionistă foloseşte modele ale evoluţiei biologice şi culturale. (Modelele evoluţioniste biologice îşi au originea în celebra carte *Originea speciilor* a lui Charles Darwin. Abordările evoluţioniste ale contractului social încearcă aşadar să introducă în filosofia morală – şi în cea politică – acelaşi tip de explicaţie ca şi, de exemplu, în biologie. În acest sens, ele încearcă să naturalizeze explicaţiile date acordurilor, normelor sociale – altfel spus, să le dea şi acestora acelaşi tip de explicaţii pe care oamenii de ştiinţă le dau altor fenomene sociale – şi să elimine explicaţiile de tip tradiţional, deontologice sau consecinţioniste.) *Conformitatea cu anumite reguli sociale este explicată prin faptul că indivizii au anumite trăsături genetice şi culturale care, ca rezultat al unui proces de selecţie, au o frecvenţă ridicată în societate*.

Acest tip de abordare a contractului implică trei mecanisme: 1) un mecanism care să genereze o diversitate de astfel de trăsături ale comportamentelor persoanelor din societate; 2) un mecanism care să permită replicarea şi moştenirea acestor tipuri de comportamente şi, în sfîrşit, 3) un mecanism care să permită alegerea între aceste trăsături, anume care să conducă la propagarea unor trăsături de comportament în cadrul unei societăţi şi să inhibe replicarea altora (pe baza consecinţelor sau „beneficiilor" pe care le aduc aceste comportamente).

Să luăm un exemplu în acest sens. (Exemplul e oferit de B. Skyrms, în primul capitol al cărţii sale *Evolution of the social contract – Evoluţia contractului social*.) Cu toţii ştim că într-o societate proporţia naşterilor de băieţi şi de fete este aproximativ este 1/1, cu puţin mai mulţi băieţi. Cum se explică acest lucru? Fiindcă evident nu e nici o corelaţie cauzală între faptul că o anumită femeie a rămas însărcinată şi acela că oricare altă femeie a rămas însărcinată. Încercând să răspundă acestei întrebări – într-o notă publicată în 1710 –, J. Arbuthnot considera că balanţa dintre cele două numere (de băieţi şi fete născute) era un semn al providenţei divine: doar astfel Dumnezeu asigura că speciile nu vor pieri, iar fiecare bărbat va avea o femeie, de vârstă aproximativ egală. Pe de altă parte, iarăşi din motive proprii lui Dumnezeu, se putea identifica un exces de decese ale bărbaţilor.

Dar Dumnezeu preferă ca familia omenească să fie una monogamă ; de aceea, argumenta mai departe Arbuthnot, în planul divin trebuie să îşi facă loc un număr mai mare de naşteri de băieţi decât de fete.

Sigur, astfel de explicaţii teologice pot fi astăzi cu greu acceptate. (În plus, se ştie astăzi că faptele îl contrazic pe Arbuthnot : în general, în clasa mamiferelor proporţia este de 1/2 ; nu monogamia este regula.) Dar există alte explicaţii mai bune ? Cele evoluţioniste par să ofere răspunsuri mai atrăgătoare. Să presupunem că în cadrul populaţiei ar exista un exces de femei. Atunci un bărbat va avea în medie mai mulţi copii decât o femeie şi mai multe dintre genele sale se vor regăsi în populaţie în generaţia următoare. Dar atunci un bărbat care are tendinţa de a produce mai mulţi copii de sex masculin va avea în medie un număr mai mare de copii decât media populaţiei – şi desigur că o asemenea tendinţă se va răspândi în populaţie în generaţiile următoare. (Iar ceva analog s-ar întâmpla dacă în cadrul populaţiei ar exista un exces de bărbaţi.) Prin urmare, feedbackul evoluţionist va face ca în generaţiile următoare raportul dintre femei şi bărbaţi să se stabilizeze la o proporţie de 1/1[1].

Să vedem în cotinuare cum se poate explica în sens evoluţionist alegerea unui anumit acord social. Să presupunem că tu şi cu mine avem de împărţit o prăjitură. Dacă ajungem la un acord cu privire la felul în care să o împărţim, se aplică acest acord. (Dacă, de exemplu, cer 50% şi tu 50% sau eu 60% şi tu 40%, sau când mai rămâne ceva neîmpărţit, de pildă eu cer 40% şi tu tot 40%.) Dar dacă nu ajungem la un acord (de pildă, când totalul cererilor noastre depăşeşte 100% : bunăoară, eu cer 50% şi tu ceri 60%), atunci niciunul nu primeşte nimic. Ce se întâmplă ? Intuitiv, spunem că dacă tu şi cu mine suntem egal situaţi, atunci ar fi drept să împărţim prăjitura în mod egal. De ce ? Un răspuns ar fi acela că amândoi suntem persoane egale. Dar răspunsul e analog celui teologic descris mai devreme şi nu pare să fie atrăgător.

---

1. De ce totuşi în societate există puţin mai multe femei decât bărbaţi ? Rog cititorul să încerce să dea un răspuns în paradigma evoluţionistă.

De aceea, vom căuta un alt tip de răspuns. Presupunem că o societate e alcătuită din persoane care urmează întotdeauna acelaşi tipar de comportament (aceeaşi strategie[1]). Aceste persoane se întâlnesc în mod repetat (şi, să admitem, întâmplător). De fiecare dată au un singur obiectiv – anume să decidă cum împart câte o prăjitură. Să admitem că toţi membrii societăţii pretind în orice întâlnire 60% din prăjitură. Atunci, de fiecare dată, nimeni nu obţine nimic. Dar să admitem că în societate apare un mutant care cere 40% ; atunci acea persoană obţine în fiecare întâlnire 40% din prăjitură – şi deci va avea câştiguri mai mari decât media populaţiei. Mutaţia se va răspândi şi în generaţiile următoare ea va ajunge predominantă. Admitem în continuare că populaţia e alcătuită numai din persoane care cer câte 40% din prăjitură. Acum orice mutant care cere 45% va obţine mai mult decât media populaţiei – şi va ajunge să predomine în societate.

Concluzia este că există doar două echilibre : cel în care fiecare cere 100% din prăjitură – dar în care nimeni nu câştigă nimic – şi cel în care fiecare cere 50% din prăjitură. Primul echilibru nu este stabil : căci se vede uşor că fiecare mutant care cere mai puţin de 50% va câştiga mai mult decât media (când se va întâlni cu alt mutant câştigă ceva !). Dar al doilea echilibru este stabil : orice mutant va obţine în acea societate mai puţin decât media şi prin urmare „genele" sale comportamentale nu vor avea tendinţa să se răspândească. Când cineva cere într-o întâlnire jumătate din prăjitură, o obţine ; dar dacă cere mai mult, nu va obţine nimic ; iar dacă cere mai puţin, va obţine mai puţin decât media. Prin urmare, faptul că oamenii ajung să împartă prăjitura în mod egal, deci „drept", nu este rezultatul unor supoziţii filosofice – nici măcar al presupunerii de tip rawlsian că ei se aşază în spatele unui văl de ignoranţă şi judecă de acolo în mod imparţial. Împărţirea jumătate/jumătate a prăjiturii este dreaptă fiindcă ea *este un echilibru la care ne conduce evoluţia interacţiunilor între oameni*. Ea este echitabilă doar în sensul în care e un echilibru stabil, la care oamenii ajung în contextul unei evoluţii culturale.

1. Dacă ne amintim aici experimentele (turnirurile) lui Axelrod, înţelegerea argumentului care urmează va fi mult mai clară (R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York, 1984.).

Skyrms argumentează că problema e totuşi mai complicată, deoarece nu este necesar ca echilibrul să se realizeze prin faptul că toţi membrii societăţii se comportă în conformitate cu aceeaşi strategie. De exemplu, să presupunem că jumătate din populaţie solicită 1/3 din prăjitură, iar jumătatea cealaltă solicită 2/3 din prăjitură. Primele sunt persoane nepretenţioase, celelalte sunt lacome. Orice lacom are o şansă egală să întâlnească un lacom sau un nepretenţios. Dacă întâlneşte un lacom, nu obţine nimic, dacă întâlneşte un nepretenţios, atunci primeşte 2/3 din prăjitură. Deci în medie va obţine 1/3 din prăjitură. La rândul său, orice persoană nepretenţioasă are o şansă egală să întâlnească un lacom sau un nepretenţios. Dacă întâlneşte un lacom, obţine 1/3 din prăjitură, dacă întâlneşte un nepretenţios, atunci primeşte 1/3 din prăjitură. Deci în medie va obţine 1/3 din prăjitură. Această situaţie este de asemenea un echilibru stabil. Căci dacă apare un superlacom, el nu va obţine nimic dacă întâlneşte un lacom, şi la fel dacă întâlneşte o persoană nepretenţioasă. Deci nu se manifestă tendinţa de copiere şi răspândire a superlacomului în societate. (La fel se întâmplă şi cu un şi-mai-nepretenţios.) Când cineva cere mai mult decât un nepretenţios, dar mai puţin decât un lacom – de exemplu, cere 50% –, atunci nu va obţine nimic dacă se întâlneşte cu un lacom şi va obţine 50% dacă se întâlneşte cu un nepretenţios. Dar atunci câştigul său mediu va fi 25%, deci mai puţin decât al unui nepretenţios – şi deci comportamentul său („gena" sa) nu va avea tendinţa să se răspândească în societate.

Dar atunci ar însemna că ceea ce este drept poate fi şi o astfel de împărţire a prăjiturii. Observăm, însă, argumentează Skyrms, că o asemenea situaţie nu se întâlneşte în societăţile omeneşti. De ce? Fiindcă în general în acestea una dintre presupoziţiile făcute în raţionamentul de mai sus nu este valabilă, şi anume că fiecare persoană se întâlneşte aleatoriu cu oricare alta. Însă în societăţile omeneşti nu se întâmplă aceasta: oamenii au o mare probabilitate să se întâlnească mai des cu anumiţi membri ai societăţii; de exemplu, e o mare probabilitate ca ei să se întâlnească mai mult cu cei asemănători lor. Să vedem ce se întâmplă dacă acceptăm această supoziţie. Într-o societate în care jumătate dintre oameni sunt nepretenţioşi, o treime sunt lacomi, iar o şesime sunt echitabili (adică cer 50% din prăjitură), dacă

întâlnirile sunt întâmplătoare, am văzut că tendinţa este ca persoanele echitabile să dispară în timp. Însă dacă creşte probabilitatea ca întâlnirile să aibă loc între cei de acelaşi tip, atunci, arată Skyrms, tendinţa va fi ca persoanele echitabile să devină tot mai numeroase, iar nepretenţioşii şi lacomii să fie din ce în ce mai puţini în societate.

Se ajunge astfel la un echilibru stabil. El este în acelaşi timp unul pe care îl numim *echitabil*. Şi, în plus, acest echilibru este eficient. Căci am văzut că, dacă în societate jumătate dintre oameni sunt nepretenţioşi, iar jumătate lacomi, rezultatul va fi că, în medie, fiecare va obţine o treime din prăjitură. Dar într-o societate numai cu persoane echitabile, fiecare va obţine în medie mai mult, şi anume o jumătate de prăjitură. Echilibrul echitabil e deci şi eficient pentru societate.

Teoria evoluţionistă a contractului social a fost dezvoltată de Kenneth Binmore (lucrările sale *Teoria jocurilor şi contractul social* – două volume – şi *Dreptate naturală* au apărut după 1990). Asemenea lui Skyrms, el se concentrează asupra rolului proceselor evoluţioniste în apariţia normelor sociale, dar şi în menţinerea şi schimbarea acestora. La modul general, o normă socială este o regularitate în comportamentul membrilor societăţii, care are de asemenea următoarele proprietăţi: 1) este cunoaştere comună între membrii societăţii şi 2) membrii societăţii se aşteaptă, în fapt, dar şi normativ, ca ea să fie urmată de toţi membrii societăţii. (A doua proprietate implică faptul că norma socială priveşte nu numai ceea ce se întâmplă, ci şi ceea ce ar trebui să se întâmple în societate.) Contractul social al unei societăţi este setul de norme care ghidează comportamentul membrilor acesteia. De aceea, e un echilibru al unui joc foarte complex, care include toate interacţiunile din societate – şi nu doar interacţiuni simple precum cele discutate în exemplul lui Skyrms – pe care Binmore îl numeşte *jocul vieţii*. Orice joc al vieţii are mai multe echilibre. Contractul social este acel acord dintre membrii societăţii pentru a se coordona într-un anumit echilibru. După Binmore, acceptarea contractului este una implicită, nu ipotetică, şi, de asemenea, se face spontan, nu prin intervenţia unui arbitru exterior (precum statul hobbesian). Cum reuşesc oamenii să facă acest lucru? Binmore nu este atras de răspunsul de tip kantian (şi, se asemenea,

rawlsian) : acela că putem descoperi principiile contractului social meditând asupra capacităţilor umane. Mecanismul, crede el, este altul. Oamenii au capacitatea de a empatiza, de a se pune unul în locul celuilalt. În acest fel, ei reuşesc să întrevadă ce strategii vor alege ceilalţi şi, eventual, la ce echilibru se va ajunge. După Binmore, empatia este „răspunsul naturii" la problema universală umană a selectării unui anumit echilibru. Prin intermediul empatiei, alegerea va fi nu a unui contract social oarecare, ci a unuia drept. În acest loc, Binmore accentuează că ideea de poziţie originară a lui Rawls exprimă o caracteristică esenţială a alegerii unei norme sociale. Şi anume, ea reprezintă într-o formă stilizată ideea generală morală exprimată prin cunoscuta *regulă de aur* : „ce ţie nu-ţi place, altuia nu-i face". Căci prin caracteristica de bază a poziţiei originare – vălul de ignoranţă – se face apel la preferinţele empatice : necunoscându-şi poziţia în societate, părţile se pot pune în locul oricărei alte persoane.

În culturile umane au evoluat anumite mecanisme care, în situaţii de coperare, permit oamenilor să selecteze anumite echilibre, sunt acceptate în cadrul societăţilor ca fiind echitabile. Aceste mecanisme evoluţioniste seamănă, am văzut, cu instrumentul rawlsian al poziţiei originare. (Exemplul clasic e cel al împărţirii unei prăjituri : noi acceptăm că este echitabil ca persoana care împarte prăjitura să fie cea care alege ultima.)

1.2.5. *Contractualism şi individualism*

Strategia de argumentare contractualistă reprezintă probabil unul dintre cele mai importante contexte în care se manifestă o opţiune filosofică fundamentală : aceea dintre a admite că individul este „piatra de temelie" a vieţii sociale sau, dimpotrivă, a respinge ca neacceptabilă o astfel de asumpţie. Nu este greu să observăm că teoreticienii contractualişti sunt adepţi ai recunoaşterii unui rol întemeietor al persoanei individuale pentru viaţa socială.

Formulările din aliniatul anterior sunt în mod intenţionat vagi. Fiindcă precizarea ideii că individul este „piatra de temelie" a vieţii sociale se poate face în mai multe moduri şi presupune unele concepte şi distincţii pe

care încă nu le-am introdus. Planul expunerii din această secţiune este următorul : mai întâi, voi indica mai multe contexte importante în care chestiunea rolului fundamental al persoanei individuale se situează în prim-plan ; apoi, voi compara două tipuri de abordări ale societăţii – cea individualistă şi cea colectivist-holistă – şi voi introduce trei moduri de a înţelege individualismul – ontologic, teoretic şi metodologic (cărora le corespund trei moduri de a înţelege colectivismul) ; la final voi menţiona câteva critici relevante ale individualismului metodologic.

Actorii individuali şi ştiinţele sociale. Teza contractualistă potrivit căreia relaţiile şi structurile sociale depind de acordurile sau înţelegerile dintre persoane individuale este numai unul dintre contextele în care necesitatea de a identifica rolul indivizilor s-a dovedit relevant pentru înţelegerea naturii cercetării fenomenelor sociale, a obiectivelor acesteia, precum şi a consecinţelor ideologice ale opţiunilor noastre conceptual-metodologice.

O primă chestiune a fost cea a înţelegerii interpretative a ştiinţelor sociale : spre deosebire de ştiinţele naturii, în care obiectivul cercetării este explicaţia fenomenelor, în ştiinţele sociale s-a susţinut că a cunoaşte înseamnă „a înţelege" acţiunea umană, motivele subiective pentru care oamenii se comportă într-un anumit fel. Joseph Schumpeter formulează limpede acest contrast :

> De la început e folositor să accentuăm caracterul individualist al metodelor teoriei [economice] pure. Aproape fiecare autor modern începe cu dorinţele şi satisfacerea lor şi – mai mult sau mai puţin exclusiv – ia utilitatea ca bază a analizei sale. Fără să exprim vreo opinie despre acest *modus operandi*, vreau totuşi să accentuez că el, în măsura în care e folosit, conduce obligatoriu la considerarea indivizilor ca unităţi sau agenţi independenţi. Căci numai indivizii pot simţi dorinţe. Sub anumite supoziţii cu privire la acele dorinţe şi la efectele satisfacerii asupra intensităţii lor obţinem curbe de utilitate, care, de aceea, au un sens clar numai în cazul indivizilor. Aceste curbe de utilitate, pe de o parte, şi cantităţile de bunuri procurabile corespunzătoare lor, pe de altă parte, determină utilităţile marginale pentru fiecare bun şi pentru fiecare individ. Aceste utilităţi marginale sunt baza şi principalele instrumente pentru cercetarea

> teoretică ; dar până acum, ele nu par să se poată pune în legătură decât cu indivizii. […]
> [E] clar că acelaşi raţionament nu se poate aplica în mod direct societăţii ca întreg. Ca atare, societatea nu are creier sau nervi în sens fizic, nu poate simţi dorinţe şi, de aceea, nu are curbe de utilitate ca acelea ale indivizilor. Mai mult, stocul de mărfuri existente într-o ţară e la dispoziţia indivizilor, şi nu a societăţii ; iar indivizii nu se întâlnesc pentru a descoperi care sunt dorinţele comunităţii[1].

În al doilea rând, problema rolului persoanei individuale a apărut în discuţiile cu privire la metodologia ştiinţelor sociale în contextul a ceea ce Karl Popper numea „istoricism” : anume accentul în cadrul acestora pe caracterul lor istoric şi pe obiectivul de a face predicţii istorice. După Popper, această metodologie istoricistă este responsabilă de înapoierea ştiinţelor sociale. De pildă, ea conduce la confuzia dintre o predicţie ştiinţifică, punctuală, a fenomenelor (aşa cum e cunoscută aceasta în ştiinţele naturii, în fizică sau în astronomie) şi profeţia istorică de mare anvergură, care vrea să anticipeze principalele tendinţe ale dezvoltării viitoare a societăţii :

> [D]e ce să-l atacăm pe Marx ? În ciuda meritelor sale, Marx a fost, după credinţa mea, un fals profet. El a fost un profet al cursului istoriei, iar profeţiile sale nu s-au adeverit. Dar acuzaţia mea principală nu e aceasta. Mult mai important este că a indus în eroare o mulţime de oameni inteligenţi, făcându-i să creadă că profeţia istorică este modul ştiinţific de abordare a problemelor sociale. Marx e răspunzător pentru influenţa devastatoare a metodei istoriciste de gândire[2].

În al treilea rând, centrarea asupra actorilor individuali ne ponderează tendinţa de a crede că prin cunoaştere putem controla şi planifica societatea.

---

1. J. Schumpeter, „On the Concept of Social Value”, *The Quarterly Journal of Economics*, 23, 2, 1909, pp. 214-215.
2. K. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, *II : Epoca marilor profeţii : Hegel şi Marx*, Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 93-94.

Hayek este un autor care, în anii ’40, a formulat argumente puternice în acest sens. Într-o epocă în care raţiunea era proslăvită pentru realizările ei, Hayek atrage atenţia că aceasta poate fi supraestimată. Căci „sarcina raţiunii umane să îşi înţeleagă în mod raţional propriile limite nu este dintre cele mai puţin importante”[1]. Trăim într-o epocă în care mulţi, în dorinţa de a se elibera de credinţele religioase, de tradiţii şi de superstiţii, au ajuns să considere că nu trebuie să ne plecăm în faţa nici unei forţe, că nu trebuie să ne supunem nici unor principii pe care nu le putem înţelege. Acest punct de vedere raţionalist, argumentază Hayek, nu poate fi însă susţinut dacă ne concentrăm asupra actorilor individuali. Mintea umană este limitată, nu putem cunoaşte dincolo de condiţionările şi determinările prezentului şi contextului în care trăim. De aceea, atitudinea rezonabilă pe care o putem avea este una modestă : aceea de a vedea în dezvoltarea civilizaţiei rezultatul eforturilor combinate ale indivizilor ; iar înţelegerea la care putem spera e de a crea condiţii favorabile pentru ca indivizii din societate să contribuie în continuare la creşterea civilizaţiei. Dar Hayek subliniază că nu suntem deloc îndreptăţiţi să adoptăm o atitudine raţionalistă trufaşă : să nu înţelegem limitele puterilor raţiunii noastre, să dispreţuim toate instituţiile care nu au fost construite în mod conştient şi să considerăm că un actor colectiv, posesor al unei superminţi, e capabil să direcţioneze conştient forţele societăţii, să planificăm întreaga societate. (În celebra sa carte, *Drumul către servitute*, Hayek porneşte tocmai de la aceste argumente pentru a critica planificarea socialistă.)

Tipuri de individualism. Argumentele de tip contractualist exprimă în mod direct şi explicit ideea că persoana individuală este „fundamentul” analizei, iar societatea, relaţiile sociale, instituţiile sociale sunt „derivate”. O abordare care acceptă astfel de argumente este numită *individualistă* ; o abordare (desigur, non-contractualistă) care, dimpotrivă, susţine că fundamentale sunt faptele sociale, structurile sociale supraindividuale este numită *colectivistă* sau *holistă*.

1. Fr. Hayek, „Scientism and the Study of Society. Part II”, *Economica*, 11, 41, 1944, p. 33.

Afirmaţia lui J. Bentham „comunitatea este un corp fictiv, compus din persoane individuale" a exprimat sintetic acum mai bine de două secole punctul de vedere individualist liberal. Dar, în decursul secolului al XIX-lea, numeroşi gânditori politici – în principal socialişti şi conservatori – au pus sub semnul întrebării această viziune individualistă asupra societăţii. Urmându-l pe J.-J. Rousseau, ei au insistat că membrii unei societăţi împărtăşesc o cultură, o viaţă şi o voinţă comune. Societatea nu e doar o sumă sau o agregare de indivizi, ci un sistem de viaţă organizată. Colectiviştii au denunţat individualismul ca „liberal" sau „burghez".

Abordările individualiste pornesc de la afirmaţii uşor de acceptat, banale chiar : orice societate este alcătuită din oameni ; fiecare dintre aceştia acţionează mai mult sau mai puţin conform cu dorinţele lor, cu modul în care ei înţeleg situaţia în care se găsesc ; fiecare om acţionează în contexte instituţionale, alcătuite din reguli, tradiţii, obiceiuri, ideologii etc. Ele sunt de trei mari tipuri[1] :

- *Individualismul ontologic*. Conform acestuia, constituenţii de bază ai lumii sociale sunt indivizii : structurile sociale nu există în afara indivizilor, care sunt singurii „reali" ; nu există acţiuni ale structurilor sociale în afara acţiunilor persoanelor individuale. Individualismul ontologic este creditat uneori şi cu teza că fenomenele sociale sunt construcţii ale minţii, abstracte, fictive – care „nu există în realitate".
- *Individualismul teoretic (epistemologic)*. Pe scurt, acesta constă în teza că toate teoriile sociale pot fi reduse la teorii despre indivizii din societate. Conceptele care se referă la fenomene sociale sunt definibile în termeni de concepte care se referă doar la indivizi şi la acţiunile lor ; legile formulate despre societate sau despre alte entităţi colective pot, de asemenea, să fie înlocuite, fără a pierde din înţelesul lor, cu legi care vorbesc numai despre indivizi şi despre acţiunile lor. John Stuart Mill este exemplar în acest sens. După el, legile fenomenelor ce se petrec în

1. Clasificarea următoare se bazează pe Kincaid, *Individualism and the Unity of Science*, Rowman & Littlefield, 1997, pp. 13-14.

societate nu sunt şi nu pot fi decât legile acţiunilor şi pasiunilor fiinţelor omeneşti.

- *Individualismul metodologic*. Potrivit acestuia, toate fenomenele sociale – structura şi schimbarea lor – sunt în principiu explicabile în modalităţi care fac apel numai la indivizi : la proprietăţile, scopurile, credinţele şi acţiunile lor. Individualismul metodologic este aşadar o regulă privind acceptabilitateea teoriilor şi a explicaţiilor pe care le putem construi cu ajutorul lor : o explicaţie teoretică a fenomenelor sociale este satisfăcătoare numai dacă este formulată exclusiv în termeni care se referă la fapte despre indivizi.

Trei tipuri de colectivism (holism). Colectivismul (sau holismul) este tipul de abordare pe care individualiştii îl resping. La fel ca în cazul individualismului, putem defini trei tipuri de colectivism sau holism.

1. Colectivismul ontologic consideră că sistemele sociale reprezintă „întreguri" care sunt „anterioare" indivizilor care le compun : ele au o existenţă de sine stătătoare, iar indivizii umani sunt prin natura lor indivizi sociali. „Cetatea este anterioară în mod natural familiei şi fiecăruia dintre noi, căci întregul trebuie să existe înaintea părţilor", formula Aristotel acest punct de vedere ; „deşi fiecare ins separat nu este autarhic, totuşi el este asemenea părţilor faţă de întreg ; iar cel incapabil să existe într-o comunitate sau care nu are nevoie să o facă din cauza autarhiei sale nu este o parte a cetăţii, ci este o fiară sau un zeu" (Aristotel, *Politica*, 1253a). Colectivismul ontologic este cunoscut şi sub alte înfăţişări : el apare sub forma ideii lui Rousseau de voinţă generală, atunci când se vorbeşte despre existenţa interesului naţional ori a celui public sau despre fapte sociale (Durkheim).

2. Colectivismul teoretic admite că sistemele sociale sunt „întreguri" cel puţin în sensul că o parte a comportamentului acestora este guvernată de macrolegi, adică de legi care nu exprimă regularităţi sau tendinţe care rezultă din acţiunilor indivizilor. Colectivismul teoretic admite că astfel de legi sunt sui-generis şi că există actori supraindividuali sau în orice caz neindividuali ; numai dacă le înţelegem comportamentul putem înţelege

fenomenele sociale, schimbarea socială. Următorul pasaj din celebra lucrare a lui Émile Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, este cât se poate de edificator ca abordare teoretică holistă sau colectivistă, şi poate fi pus direct faţă în faţă cu argumentele individualiştilor :

> Însă, societatea nefiind compusă decât din indivizi, simţul comun consideră că viaţa socială nu poate avea alt substrat decât conştiinţa individuală ; altminteri, ea pare suspendată în aer.
> Cu toate acestea, ceea ce este calificat cu atâta uşurinţă drept inadmisibil atunci cînd vorbim de fapte sociale este în mod curent admis despre alte regnuri ale naturii. Întotdeauna cînd anumite elemente se combină, dau naştere, datorită combinării lor, la fenomene noi. Trebuie să admitem că aceste fenomene sunt situate nu în elemente, ci în întregul alcătuit prin unirea lor. […]
> Să aplicăm acest principiu sociologiei. Dacă suntem de acord că sinteza sui-generis care constituie orice societate degajă fenomene noi, diferite de ceea ce se întâmplă în conştiinţele solitare, trebuie de asemenea să admitem că aceste fapte specifice rezidă în societatea însăşi care le-a produs, şi nu în părţile sale, adică în membrii săi. În acest sens, ele sunt exterioare conştiinţelor individuale, considerate ca atare, aşa cum caracteristicile distinctive ale vieţii sunt exterioare substanţelor minerale care compun fiinţa vie. Aceste caracteristici nu se pot resorbi în elementele constitutive fără a cădea pradă contradicţiilor, deoarece prin definiţie ele presupun altceva decât ceea ce cuprind aceste elemente. Astfel se justifică, dintr-o nouă raţiune, separarea pe care am stabilit-o mai înainte între psihologia propriu-zisă, adică ştiinţa individului mental, şi sociologie. Faptele sociale nu diferă doar calitativ de cele psihice ; *ele au un alt substrat*, ele nu evoluează în acelaşi mediu, ele nu depind de aceleaşi condiţii. Aceasta nu înseamnă că nu ar fi şi ele psihice într-o anumită măsură, deoarece ambele constau în maniere de a gândi sau a acţiona. Dar stările de conştiinţă colectivă sunt de altă natură decât stările de conştiinţă individuală ; sunt reprezentări de un alt tip. Mentalitatea grupurilor nu este aceeaşi cu a persoanelor ; ea are legi proprii[1].

3. Colectivismul metodologic susţine că, în ordine explicativă, există entităţi supraindividuale care sunt anterioare indivizilor. Colectiviştii încearcă

1. Émile Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, Polirom, Iaşi, 2002, pp. 22-23.

să construiască teorii în care sunt admise legi ce se aplică acestor entităţi mai largi, iar acţiunile individuale sunt derivate din acestea. Una dintre cele mai cunoscute forme de explicaţie de tip colectivist este cea funcţională : potrivit funcţionaliştilor, a explica un fenomen înseamnă a-i indica funcţia din cadrul unui sistem mai larg din care acesta face parte ; funcţia unui fenomen este contribuţia pe care o are acesta la sistemul mai larg. De pildă, spunem : dansul ploii (la populaţia Hopi) menţine coeziunea socială sau protestantismul s-a întărit în zorii Europei moderne fiindcă a promovat dezvoltarea capitalismului. În fiecare din aceste enunţuri afirmăm că ceva are o funcţie : dansul ploii sau dezvoltarea protestantismului au consecinţe favorabile pentru alte fenomene specifice – pentru păstrarea coeziunii sociale în comunitate, respectiv pentru dezvoltarea capitalismului.

Critica individualismului. În încheiere, voi formula pe scurt câteva dintre criticile la adresa individualismului metodologic. O primă critică este aceea că individualismul metodologic reprezintă o perspectivă improprie cercetării social-politice. Ideea că orice fenomene sociale pot fi explicate până la urmă prin apelul la indivizi şi la acţiunile lor este prea simplificatoare : pe scurt, supoziţiile individualismului metodologic nu sunt acceptabile ; fiind prea simplificatoare ele sunt, mai precis, false. Însă orice critică de acest gen este greşită din punct de vedere epistemologic. Fiindcă ea se adresează ipotezelor simplificatoare care stau la baza construirii unor modele teoretice, iar nu modelelor ca atare. Or, dacă vrem să discutăm capacitatea unei ipoteze de a da seamă de „faptele reale”, ceea ce trebuie să facem este să abordăm modelele care sunt construite cu ajutorul ei : nu ipoteza *per se*, ci modelele pot fi confruntate cu realitatea. În al doilea rând, critica este greşită fiindcă de fapt nu are un obiect definit. Căci orice ipoteză teoretică este simplificatoare, deci nu e posibil să o respingi exact pe acest motiv fără ca astfel să faci implauzibilă acceptarea oricărei alteia.

A doua critică adusă individualismul metodologic este că acesta presupune că orice fenomen ori proces social este rezultatul acţiunii raţionale şi conştiente a indivizilor umani. Or, spune critica, această idee este implauzibilă. Sunt atât de multe fenomene sociale şi chiar economice care nu pot fi

descrise ca rezultate ale acţiunilor conştiente, maximizatoare, ale oamenilor. Critica are două părţi. Prima se adresează mai degrabă ideii de actor raţional. Dar nu este necesar ca individualismul metodologic să presupună că indivizii sunt raţionali ; de aceea, criticile la adresa actorului raţional nu vizează neapărat şi individualismul metodologic. A doua parte a criticii susţine că în măsura în care individualismul metodologic presupune că fenomenele sociale sunt rezultate ale acţiunii conştiente ale oamenilor, el nu e plauzibil. Problema este că individualismul metodologic nu se bazează pe această idee. Dimpotrivă, o preocupare constantă a individualiştilor a fost aceea de a explica drept neintenţionate fenomene pe care mulţi erau tentaţi să le considere ca scopuri propuse conştient de actorii individuali. După cum se ştie, în teoria economică, explicaţiile individualiste de tipul mâinii invizibile arată că omul promovează constant scopuri care nu sunt parte a intenţiilor sale şi, prin urmare, rezultatele sociale sunt în cea mai mare parte consecinţe neintenţionate ale acţiunii individuale. Pe de altă parte, după cum am văzut, contractualiştii tind să susţină forme mai sofisticate de contract social ; contractualismul ipotetic nu se bazează pe ideea că aranjamentele sociale sunt rezultate ale unor decizii conştiente ale oamenilor.

A treia critică a individualismului metodologic este că acesta e o formă de reducţionism : întrucât explică socialul prin acţiunile individuale, el reduce, „coboară" faptele sociale la chestiuni de psihologie (Durkheim), consideră că societatea nu este ceva de sine stătător, ci doar suma, agregarea indivizilor. Pentru mulţi critici, chiar cuvântul „reducţionism" are o conotaţie degradantă, peiorativă. Formulând obiecţia că este un reducţionism, criticii individualismului nu atacă numai înţelegerea acestuia ca individualism metodologic. Reducţionismul, par ei să considere, subminează de asemenea individualismul teoretic şi pe cel ontologic. În sens teoretic, individualismul este reducţionist fiindcă pretinde că orice teorii care fac apel la concepte despre entităţi supra- sau neindividuale pot fi reduse la teorii individualiste. În sens ontologic, individualismul este reducţionist fiindcă pretinde că proprietăţile sistemelor sau complexelor sociale pot fi înţelese ca „reductibile" la proprietăţile indivizilor şi ale acţiunilor lor.

Să luăm numai una dintre componentele acestei critici : afirmaţia că individualismul este un reducţionism ontologic. Individualismul în sens ontologic susţine că doar indivizii şi acţiunile lor sunt „reale". Considerând orice alte „entităţi sociale", proprietăţile acestora pot fi reduse la proprietăţile entităţilor reale – indivizii. Contractualiştii formulează acest punct de vedere în felul următor : dacă spunem că o instituţie socială este dreaptă, în realitate noi avem în minte că membrii societăţii, puşi într-o situaţie potrivită de alegere, ar alege ca acea instituţie să existe. Sau, în alte contexte, descriind fenomene sociale, am putea face apel la entităţi precum „armata", „parlamentul" ori „guvernul" ; spunem, de exemplu : armatele statelor din Tratatul de la Varşovia au invadat Cehoslovacia în 1968 sau Parlamentul României a votat Legea învăţământului în 1995 etc. Dar pare rezonabil să acceptăm că astfel de afirmaţii – dacă sunt adevărate – sunt astfel numai în virtutea unor fapte privind comportamentele, convingerile, intenţiile, sentimentele unor persoane individuale. Proprietăţile instituţiilor sociale derivă din cerinţele incluse în acordul social. Dacă există armate, parlamente, guverne, acestea sunt întreguri ale căror proprietăţi sunt „constituite" de proprietăţile indivizilor şi de relaţiile dintre aceştia. Proprietăţile lor sunt de fapt complexe de proprietăţi ale indivizilor.

Critica holiştilor curge în felul următor. Ei consideră că teza este prea tare ; ea dă deoparte prea brutal fapte ori entităţi pe care uneori avem motive bune să le acceptăm. Să ne gândim la următoarea analogie. Noi vedem că obiectele au culori. Ce culoare are un obiect depinde de proprietăţile luminii şi de proprietatea acestuia de a reflecta lumina cu o anumită lungime de undă ; apoi faptul că vedem o anumită culoare depinde şi de proprietăţile fiziologice ale organelor noastre de simţ, precum şi de structura experienţei noastre. Plecând de aici, se poate argumenta că „culoarea" unui obiect nu constă în nimic altceva decât aceste proprietăţi fizice şi fiziologice. Dar vederea culorii este un fenomen psihologic ; şi nu pare uşor de acceptat că am putea pur şi simplu să eliminăm din limbajul nostru termenii privind culorile şi să-i înlocuim cu expresii în care e vorba doar despre lumină şi despre organele noastre de simţ. La fel, chiar dacă membrii societăţii aleg principiile dreptăţii, totuşi funcţionarea instituţiilor este independentă de

acţiunea şi de voinţa fiecăruia dintre ei. Analog, armata, parlamentul sau guvernul au proprietăţi care, deşi legate de cele ale indivizilor din societate, sunt totuşi ceva mai mult, sunt într-un fel „emergente" şi, de asemenea, „ireductibile".

Există mai multe încercări de a răspunde acestei critici holiste. Una dintre cele mai promiţătoare face apel la conceptul de *supervenienţă*. Ideea este de a susţine că proprietăţile sociale sunt superveniente – şi că *socialul nu se reduce la individual, dar este într-un sens redundant*.

În general, să presupunem că avem o colecţie de proprietăţi de tip A (ale unor fapte, entităţi, fenomene de tip A) şi o altă colecţie de proprietăţi de tip B (ale unor fapte, entităţi, fenomene de tip B). În exemplul nostru, proprietăţile de tip A sunt în mod voit sociale, iar cele de tip B individuale.

Supervenienţa. O proprietate de tip A supervine pe o colecţie de proprietăţi de tip B dacă şi numai dacă :

1. dacă două obiecte sunt identice în ceea ce priveşte proprietăţile de tip B, atunci nu diferă în raport cu proprietatea de tip A (sau o au ambele, sau nu o are niciunul) ;
2. un obiect nu se poate schimba în ceea ce priveşte proprietatea de tip A (o satisface mai mult sau mai puţin, ajunge să o aibă ori o pierde) fără să i se modifice într-un anumit fel proprietăţile de tip B.

În cazul nostru, socialul supervine pe individual în sensul următor : să presupunem că două grupuri de oameni sunt identice în ceea ce priveşte proprietăţile indivizilor care le compun şi relaţiile dintre ei. Atunci ele vor fi caracterizate de aceleaşi proprietăţi sociale. Sau, altfel formulat : dacă cele două grupuri pot fi caracterizate prin proprietăţi sociale diferite, atunci înseamnă că ele diferă şi în ceea ce priveşte proprietăţile indivizilor care le compun sau relaţiile dintre aceştia[1] ; în cazul contractualismului, aceasta

1. Plecând de aici, unii autori au propus o reformulare a individualismului care să fie compatibilă cu această înţelegere în sens *subvenient a societăţii*. Formularea este slabă, în sensul că face susţineri mai uşor acceptabile cu privire la rolul indivizilor în viaţa socială : *principiul exhaustivităţii – indivizii epuizează*

înseamnă că membrii societăţii au ajuns la acorduri sociale diferite (şi, cum am văzut în secţiunea anterioară, evoluţia interacţiunilor sociale poate conduce la echilibre diferite).

Notă bibliografică. În cea mai mare parte, prezentarea din secţiunea 1.2.2 se inspiră din K. Binmore, *Natural Justice* ; tabelul cu care am lucrat se regăseşte acolo. Exemplul intutiv pentru soluţia lui Nash se regăseşte chiar în lucrarea acestuia, „The Bargaining Problem", *Econometrica*, 18, 2(1950), pp. 155-162. Soluţia Kalai-Smorodinsky-Gauthier e prezentată în E. Kalai, M. Smorodinsky, „Other Solutions to Nash's Bargaining Problem, *Econometrica*, 46 (1975), pp. 29-56 şi discutată pe larg în D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford, 1986, precum şi în P. Vallentyne (ed.), *Contractarianism and Rational Choice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991. Citatul din *Criton* este reprodus din Platon, *Opere*, I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1974. Dintre numeroasele formulări care se găsesc în scrierile lui Rawls ale celor două principii am ales-o pe cea dată în *Collected Papers*, p. 258.

Lucrările lui J. Rawls pe care le-am folosit sunt : *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1971 ; *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999 ; *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993 ; *Justice as Fairness. A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001.

Am făcut de asemenea apel la următoarele lucrări : J. Raz (ed.), *Authority*, New York University Press, New York, 1970 ; R. Wolff, *In Defence of Anarchism*, Harper and Row, New York, 1970 ; K. Binmore, *Natural justice*, Oxford University Press, New York, 2005 ; K. Binmore,

---

lumea socială : fiecare entitate din domeniul social este sau un individ sau o sumă de astfel de indivizi ; *principiul determinării – indivizii determină lumea socială* : din faptul că au fost determinate toate faptele relevante despre indivizi decurge că sunt determinate toate faptele relevante despre faptele, entităţile, fenomenele sociale (H. Kincaid, *Individualism and the Unity of Science*, 1997).

Game theory and the social contract I : Playing fair, MIT, Cambridge, 1994 ; K. Binmore, *Game theory and the social contract II : Just playing*, MIT, Cambridge, 1998 ; B. Skyrms, *Evolution of the social contract*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996 ; J. Harsanyi, *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

Secţiunea 1.2.5 rezumă capitolul 2 din cartea mea *Fundamentele politicii*, volumul I, Editura Polirom, Bucureşti, 2006.

2. Dreptatea

De la Platon şi Aristotel încoace, dreptatea a avut un loc privilegiat în filosofia moral-politică. Într-una din primele fraze ale monumentalei sale lucrări *O teorie a dreptăţii*, John Rawls reafirma cu forţă acest lucru: „Dreptatea este virtutea de căpătâi a unei societăţi". La fel cum este adevărul pentru un sistem de gândire: aşa cum o teorie – oricâte alte calităţi ar avea ea – va trebui să fie respinsă ori cel puţin revizuită dacă nu este adevărată, tot astfel legile şi instituţiile dintr-o societate – oricâte calităţi ar avea ele – vor trebui părăsite ori cel puţin schimbate dacă nu sunt drepte.

Dar se întâmplă în mod obişnuit în filosofie ca asumpţiile precum cele de mai sus să dea imediat naştere unor întrebări: mai întâi, în ce sens este dreptatea un subiect de studiu al domeniului filosofiei? Ce are filosoful de spus în chip specific despre ea, spre deosebire de, să zicem, un economist (care se interesează de mecanismele prin care piaţa conduce la o anumită distribuţie a bunurilor din societate) ori de un psiholog (interesat de stadiile dezvoltării morale ale persoanei)? Apoi, care sunt instrumentele pe care le foloseşte filosoful pentru a aborda dreptatea şi ce oferă el sau ea ca rezultat al activităţii sale? De asemenea, cum pot fi evaluate şi apreciate atare rezultate ale activităţii filosofului? etc. În continuare ne vom opri asupra unora dintre aceste întrebări.

2.1. Conceptul de *dreptate*

Termenii *drept* şi *dreptate* sunt folosiţi în contexte diferite, pentru a realiza susţineri morale şi politice foarte diverse. De aceea, nu puţini au fost

autorii care s-au întrebat foarte serios dacă aceşti termeni sunt folosiţi în fiecare astfel de context pentru a exprima unul şi acelaşi concept ori, dimpotrivă, dacă nu cumva ei exprimă concepte distincte. H. Kelsen sugera, de pildă, că termenii *drept* şi *dreptate* au un conţinut atât de larg încât sunt folosiţi în mod generic pentru a ne exprima aprobarea în privinţa a orice ; sau că dreptatea e atât de largă încât este echivalentă cu virtutea în general. După cum scria Aristotel :

> [D]reptatea […] este privită în general ca o suverană a virtuţilor, mai strălucitoare decât luceafărul de seară, mai strălucitoare decât luceafărul de zi. De aici şi proverbul : „Dreptatea concentrează în ea întreaga virtute". […] Astfel înţeleasă, dreptatea nu reprezintă o parte a virtuţii, ci virtutea în întregime, după cum nici contrariul ei, nedreptatea, nu este doar o parte a viciului, ci viciul în întregime[1]. (Aristotel, *Etica nicomahică*, V, I, 1129b-1130a)

Pe de altă parte, termenul *drept* este folosit de noi în mod obişnuit pentru entităţi foarte diferite. Astfel, noi vorbim despre oameni drepţi sau, în alte contexte, spunem că, dintre acţiunile cuiva, cutare şi cutare sunt drepte, sau nu aplicăm termenul *drept* nici oamenilor, nici acţiunilor lor, ci unor instituţii din societate – spunem că sclavia e nedreaptă, că discriminarea e nedreaptă, dar că accesul egal la educaţie este un lucru drept – şi uneori folosim expresia „a fi drept" pentru a caracteriza societatea însăşi – spunem că o societate e dreaptă în timp ce într-alta domneşte nedreptatea. De asemenea că anumite activităţi au condus la un rezultat nedrept, că, în genere, o stare de lucruri este dreaptă sau nu etc. E implicat în fiecare din aceste aprecieri acelaşi concept de *dreptate* ? Sau, dimpotrivă, atunci când afirmăm, bunăoară, că o persoană este dreaptă şi că o societate e dreaptă de fapt nu avem în vedere acelaşi concept ? Căci, s-ar putea replica, nu e

1. În româneşte, acest sens larg al termenului *dreptate* nu pare prea comun. Dar verbul „a îndreptăţi" poartă cu sine această largă accepţiune : atunci când spunem că cineva este îndreptăţit să facă ceva, admitem că respectivul comportament este unul pe care l-am putea caracteriza ca fiind corect din punct de vedere moral.

deloc clar că a zice despre cineva că e drept (posedă virtutea dreptăţii) şi a zice că instituţiile de bază ale unei societăţi sunt drepte reprezintă susţineri prin care atribuim aceeaşi proprietate atât persoanei, cât şi instituţiilor sociale.

Încă Platon a fost pe deplin conştient de această dificultate. În *Republica*, dialogul său consacrat în bună parte cercetării conceptului de *dreptate*, ea este formulată explicit ; totodată, însă, Platon prezintă şi o strategie de a o depăşi. Aceasta curge în felul următor : pe de o parte, se poate vorbi despre dreptatea în sens „social" ; spunem că o cetate este dreaptă, că dreptatea este o virtute a cetăţii :

> Acel principiu pe care, de la început, de când am durat cetatea, l-am stabilit ca necesar a fi de îndeplinit, acela este, pe cât cred, dreptatea – el însuşi ori vreun aspect al său. Căci am stabilit şi am spus de multe ori, dacă îţi aminteşti, că fiecare ar trebui să nu facă decât un singur lucru în cetate, lucru faţă de care firea sa ar vădi, în mod natural, cea mai mare aplecare. – Aşa am spus. – Iar că principiul „să faci ce este al tău şi să nu te ocupi cu mai multe" este dreptatea, pe aceasta am auzit-o de la mulţi alţii şi noi am spus-o de multe ori. – Am spus-o. – Aşadar, prietene, am zis, dreptatea are toţi sorţii să fie acest principiu, care se impune într-un fel sau altul : să faci ceea ce îţi aparţine (*Republica*, 433a-b).

Pe de altă parte, există un sens „psihologic" al termenului *dreptate*, care priveşte nu cetatea, ci persoanele care o compun ; de data aceasta spunem nu despre o cetate, ci despre o persoană că este sau nu dreaptă : „Trebuie să ţinem minte atunci că fiecare dintre noi va fi om drept şi îşi va face lucrul ce-i revine, dacă părţile sufletului său şi-ar face, fiecare, treaba proprie" (*Republica*, 441e).

Ne putem acum întreba : avem vreun temei să susţinem că o persoană e dreaptă, în acelaşi sens în care susţinem că o societate e dreaptă ? Răspunsul este important : fiindcă, dacă nu ar existat nici o legătură între felul în care o cetate este dreaptă şi felul în care persoanele care trăiesc în ea sunt drepte, atunci nu am fi deloc îndreptăţiţi să folosim unul şi acelaşi termen, aplicat şi persoanei, şi societăţii. Platon susţine că, într-adevăr, acelaşi

concept de *dreptate* este implicat în cele două cazuri. Iar modul în care îşi formulează punctul de vedere e indicat destul de limpede în chiar cele două fragmente din *Republica* pe care le-am menţionat mai devreme. Argumentul lui Platon decurge astfel. Sufletul e alcătuit din mai multe părţi (acestea sunt partea raţională, partea înflăcărată şi partea apetentă). Un om e drept atunci când între aceste trei părţi ale sufletului său domneşte armonia – fiecare dintre ele face ceea ce îi este propriu. La rândul ei, cetatea e alcătuită din mai multe părţi (care în fapt sunt corespondentele celor trei părţi ale sufletului): anume, cele trei clase – războinicii, paznicii şi meşteşugarii. Şi, tot astfel, ea e dreaptă atunci când între părţile cetăţii există armonie – când fiecare dintre aceste părţi face ceea ce îi aparţine:

> Dar să presupunem că vreun meşteşugar ori vreun altul care ia bani pentru munca sa, ce este astfel prin firea lui, s-ar apuca să intre în clasa războinicilor – înălţat fie de bani, de către mulţime, de forţă ori de altceva asemănător; sau să presupunem că vreun războinic este nevrednic să fie sfetnic şi paznic, dar că sfetnicul şi războinicul îşi schimbă între ei sculele şi cinstirile cuvenite; sau că acelaşi om s-ar apuca să facă toate acestea laolaltă; cred că şi tu socoteşti că schimbarea [meseriilor şi ocupaţiilor între ele] ca şi înfăptuirea a mai multe lucruri deodată este nimicitoare pentru cetate. – Întru totul, vorbi el. – În situaţia când [în cetate] există trei clase, a face mai multe lucruri deodată şi a schimba între ele condiţiile fiecărei clase reprezintă cea mai mare vătămare pentru cetate şi pe drept aşa ceva ar putea fi numit cea mai mare fărădelege. (434a-b)

Însă Platon este conştient că nu e de ajuns să spui că în fiecare din cele două cazuri lucrurile stau „izomorf" pentru a conchide de aici că avem două expresii ale aceluiaşi concept de *dreptate*. Dacă tot ce am stabilit ar fi că armonia părţilor cetăţii e o virtute a acesteia, anume dreptatea, tot aşa cum armonia părţilor sufletului e o virtute a acestuia, anume dreptatea, atunci „dreptatea" ar putea prea bine să fie aplicabilă doar într-un chip analogic şi persoanelor şi societăţilor; însă nimic nu garantează că vorbim despre *acelaşi* concept.

Soluţia pe care o oferă Platon e următoarea : dreptatea în sens „social” şi dreptatea în sens „psihologic” nu stau pe picior de egalitate. Una dintre ele este fundamentală, cealaltă este derivată. Cum argumentează el în acest sens ? Ştim, mai întâi, că un individ „are aceleaşi aspecte în suflet [precum cetatea] şi e cuvenit să folosim acelaşi nume, precum în cazul cetăţii, datorită unor reacţii identice [ale acestor aspecte] cu reacţiile [părţilor cetăţii]” (*Republica*, 435b-c). Problema care se pune e dacă putem spune ceva mai mult, de pildă că individul are în suflet anumite aspecte *pentru că* cetatea are anumite părţi sau, dimpotrivă, că cetatea are anumite părţi *pentru că* sufletul are anumite aspecte ? Dacă una dintre aceste alternative e corectă, atunci „izomorfismul” dobândeşte o explicaţie. De fapt, Platon optează pentru a doua alternativă : „Ar fi, într-adevăr, de tot râsul omul care s-ar gândi că înflăcărarea ar apărea în cetăţi fără să provină de la indivizii cărora li se atribuie această însuşire (435e). […] Or, constituţiile, crezi tu, se nasc din stejar sau piatră şi nu din caracterele oamenilor, care, ca şi când s-ar înclina într-o anumită direcţie, trag după ele şi restul ? (544d-e)”.

Deci, dacă o cetate e dreaptă, ea poate fi astfel numai dacă cei care o compun sunt persoane drepte : numai faptul că ele sunt drepte face ca şi ea să fie dreaptă. Şi, ţinând cont de definiţia dreptăţii „sociale”, decurge că ceea ce face ca o cetate să fie dreaptă e faptul că persoanele care o compun „îşi fac lucrul ce le revine”[1]. În concluzie, în mod fundamental, dreptatea se aplică persoanelor, este o caracteristică (o „virtute”) a acestora ; în mod derivat, ea se aplică şi societăţilor din care fac parte aceste persoane, fiind, deci, o caracteristică (o „virtute”) a acestora. Dar – tocmai din motivul că unul dintre felurile în care acest concept e aplicat e derivat din celălalt – de fiecare dată avem unul şi acelaşi concept de dreptate[2].

---

1. Argumentarea de aici provine din G. Vlastos, „Justice and Happiness in the *Republic*”. Argumentul lui Platon, susţine Vlastos, nu e corect ; dar, crede el, acesta poate fi remediat. Nu e cazul să intrăm însă aici în detalii. Tot de la Vlastos vin şi denumirile : dreptate în sens „social” şi dreptate în sens „psihologic”.
2. Repet argumentul e împrumutat din G. Vlastos ; spun aceasta pentru că nu exclud posibilitatea de a argumenta invers, că pentru Platon fundamentală e

Filosofii moderni sunt însă tentaţi să privească cu alţi ochi înspre contextele în care sunt folosiţi termenii „drept" şi „dreptate". Dacă Platon le privilegia pe cele în care însuşirea de a fi drept se aplica persoanelor, mulţi filosofi înclină să considere că un statut deosebit îl deţin cele în care se susţine că o stare de lucruri e dreaptă. Prin această afirmaţie se susţine că celelalte modalităţi de utilizare a termenilor *drept* şi *dreptate* se pot reduce la cele în care vorbim despre stări de lucruri drepte. Astfel, spunem că un om e drept în sensul că de obicei el sau ea încearcă să acţioneze astfel încât rezultatul acţiunii sale să fie o stare de lucruri dreaptă (sau, cel puţin, aceasta să nu fie mai puţin dreaptă decât starea de lucruri care s-ar produce dacă el sau ea nu ar acţiona deloc). Să observăm că, potrivit acestei analize, nu am putea aprecia dacă cineva este sau nu drept dacă nu am avea criterii de sine stătătoare pentru a aprecia dacă rezultatele acţiunilor sale (deci, stările de lucruri la care conduc ele) sunt sau nu drepte. După cum voi sublinia mai jos plecând de aici, filosoful care cercetează dreptatea îşi va concentra eforturile tocmai înspre găsirea acelor criterii pe temeiul cărora să poată susţine că o stare de lucruri este sau nu dreaptă.

Sau spunem că acţiunea cuiva este dreaptă în sensul că noi considerăm că ele au fost făcute în încercarea de a produce o stare de lucruri dreaptă, deci că rezultatul ei este unul pe care l-am putea descrie ca drept. Sau să ne gândim la acea situaţie în care într-o societate ar exista diferenţe uriaşe de venituri între oameni, în care unii trăiesc într-o sărăcie cumplită, în timp ce alţii au acumulat averi uriaşe. Dacă vom considera că o atare stare de lucruri nu e dreaptă, atunci vom putea fi tentaţi – tocmai din acest motiv – să admitem că instituţiile fundamentale ale acelei societăţi, care au făcut-o posibilă, nu sunt nici ele drepte. Aşadar, asumpţia că un om e drept, că o acţiune făcută de cineva e dreaptă ori că o instituţie a unei societăţi e dreaptă se bazează pe existenţa unor criterii de a susţine că diverse stări de lucruri sunt (sau nu) drepte.

---

dreptatea în sens "social", iar cea în sens "psihologic" e derivată, definibilă prin ea. Pentru acei autori care consideră că *Republica* este un dialog nesocratic, în sensul că părăseşte individualismul moral al lui Socrate, o astfel de alternativă e atrăgătoare.

Dar, de bună seamă, nu despre orice stare de lucruri are sens să afirmăm că este aşa. De exemplu, noi admitem că este nedrept ca un şef să-şi pedepsească subalternul pe care îl ştie nevinovat, dar ne pare contraintuitiv să zicem că e nedrept ca un lup să mănânce o căprioară. Pentru a apela la dreptate trebuie, în chip paradigmatic, ca starea de lucruri în discuţie să implice fiinţe umane. (Aş vrea să accentuez faptul că din această condiţie nu decurge că dreptatea vizează exclusiv raporturile dintre fiinţele umane ; în ultimii ani tot mai mulţi autori au argumentat că are sens să vorbim, de exemplu, de faptul că tratamentul pe care îl aplicăm unui animal poate fi nedrept sau în general că raporturile noastre cu mediul natural pot fi apreciate ca drepte sau nedrepte.) În al doilea rând, stările de lucruri despre care am putea spune că sunt drepte sau nu trebuie să fie astfel încât unora dintre fiinţele umane implicate să li se impună restricţii, sarcini, constrângeri, ori acestea să beneficieze de diverse avantaje. De pildă, se susţine adesea că nu e drept ca un cutare bun să fie distribuit în cote extrem de inegale între membrii unui grup social : dar atunci o stare de lucruri dreaptă ar fi una în care unora li s-ar impune restricţii asupra cotei pe care ar putea să o deţină şi în care alţii ar beneficia – ar avea o cotă mai mare din acel bun. Acest exemplu ne duce la o altă caracteristică a contextelor în care utilizarea termenilor *dreptate* şi *drept* e inteligibilă : acele stări de lucruri trebuie să vizeze un bun deficitar, care nu e disponibil în cantităţi nelimitate. În cazul unei catastrofe naturale, medicamentele, hrana ori chiar apa pot deveni subiecte presante în judecăţile privitoare la caracterul drept sau nedrept al unei distribuiri a bunurilor între membrii grupului calamitat ; unele bunuri care au fost vreme îndelungată (sau au fost considerate) în cantităţi îndeajuns de mari încât să nu implice necesitatea unor cote de distribuire s-au dovedit la un moment dat limitate în mod drastic (aici exemplul clasic e oferit de problemele ecologice).

E important să observăm aici că lipsa unui bun e o condiţie doar necesară, nu şi suficientă pentru ivirea problemelor dreptăţii. Altfel spus, dacă avem o stare de lucruri pe care o putem califica în mod adecvat ca dreaptă sau nu, atunci ea priveşte neapărat şi existenţa unui bun deficitar ; dar dacă un bun e deficitar într-o situaţie, încă nu putem conchide că acolo

e implicată dreptatea. Într-adevăr, la modul general evaluăm ca drepte sau nu acele stări de lucruri care sunt rezultate ale acţiunii umane sau care ar fi putut fi schimbate prin astfel de acţiuni. Doar în chip metaforic spunem că distribuţia pe glob a unei resurse naturale (a ţiţeiului, de exemplu) nu e dreaptă, fiindcă unele ţări au din plin acea resursă, în timp ce altora le lipseşte cu desăvârşire. Dar la modul propriu nu apreciem acea distribuţie ca dreaptă sau nedreaptă : când o stare de lucruri e considerată produs al unor cauze naturale, dreptatea nu îşi află nici un loc în aprecierea ei.

În sfârşit, pentru a judeca o stare de lucruri ca dreaptă sau nu, e nevoie să examinăm caracteristicile fiinţelor umane implicate, precum şi raporturile, relaţiile dintre acestea. Aşa cum a indicat David Hume, chestiunile care privesc dreptatea se nasc şi pentru că natura umană are anumite caracteristici : conflictele de interese dintre oameni apar nu doar fiindcă unele bunuri sunt deficitare, ci şi fiindcă ei nu sunt dispuşi să arate o bunăvoinţă nelimitată faţă de semeni.

> Să ne închipuim că natura a conferit spiţei omeneşti un belşug aşa de mare, cu toate înlesnirile materiale, încât fiecare fiinţă umană să poată fi sigură că, fără a fi nevoită ea însăşi să muncească sau să se îngrijească de aceasta, ele i se oferă din plin pentru a-şi împlini orice poftă, oricât de nepotolită ar fi ea. […] Pare sigur că, într-o stare atât de fericită, va înflori orice virtute socială […], dar la virtutea aşa de precaută, de posesivă a dreptăţii nimeni nu va mai visa. Căci la ce ar mai sluji împărţirea bunurilor, atunci când fiecare are mai mult de ajuns ? De ce să faci să se ivească proprietatea, acolo unde aceasta nu poate fi prejudiciată ? […] Să ne mai închipuim că, în timp ce nevoile spiţei omeneşti au rămas neschimbate, sufletul s-a deschis atât de mult, e atât de plin de prietenie şi de generozitate încât fiecare arată cea mai mare consideraţie faţă de toţi ceilalţi şi nu e mai preocupat de propriile-i interese decât de cele ale celorlaţi. Pare sigur că, în acest caz, o aşa largă bunăvoinţă va face să nu se mai apeleze la dreptate şi că nimeni nu se va mai gândi la împărţiri şi la oprelişti ce ţin de proprietate. (D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, pp. 184-185)

Pe de altă parte, raporturile, relaţiile dintre fiinţele umane sunt relevante în judecarea ca dreaptă sau nedreaptă a unei stări de lucruri. Să presupunem că ştim despre o anumită persoană că trece printr-o mare suferinţă. Putem

conchide de aici ceva asupra caracterului drept sau nedrept al acestei stări de lucruri? Este suferinţa sa, prin sine însăşi, de o asemenea natură încât să putem conchide doar din existenţa ei că este nedreaptă? Singură, informaţia de mai sus nu e suficientă: fiindcă se prea poate ca acea persoană să sufere din cauza unui rău pe care i l-a făcut cineva ori, dimpotrivă, să sufere fiind în închisoare, condamnată pentru că a fost găsită vinovată de uciderea cuiva. În primul caz am fi ispitiţi să admitem că suferinţa sa e nedreaptă, dar, în general, nu şi în al doilea. Pentru ca judecata noastră să fie întemeiată, ar fi deci nevoie să ştim care sunt raporturile, relaţiile dintre acea persoană şi alte perosane: dacă suferinţa i-a fost provocată de altcineva, dacă acel cineva a fost îndreptăţit să acţioneze aşa cum a făcut, dacă suferinţa sa e mai mare sau mai mică decât a altor persoane, aflate în situaţii similare (e deci nevoie să ştim comparativ care sunt restricţiile şi avantajele persoanelor implicate în acel caz) etc.

Dreptatea priveşte, aşadar, modalităţile în care sunt distribuite între fiinţele umane – ţinând seamă de raporturile dintre acestea, de caracteristicile lor individuale – avantajele şi restricţiile care decurg din necesitatea utilizării în comun a unui bun deficitar.

Am văzut că stările despre care spunem că sunt drepte sau nu sunt astfel pentru că sunt legate într-un anumit fel de acţiunea umană. Unele tipuri de acţiuni umane tind să producă stări drepte şi să împiedice apariţia celor nedrepte; altele nu au această caracteristică. De aceea, au accentuat unii filosofi, faptul de a fi drept trebuie să se aplice în primul rând nu stărilor de lucruri, ci altcuiva. Candidaţii cei mai potriviţi sunt instituţiile sociale, deci în general ansamblurile de norme sociale. În acest sens, John Rawls susţine că drepte sau nedrepte sunt în primul rând instituţiile de bază ale societăţii. Dacă ele sunt drepte, atunci în societate se va tinde spre producerea de distribuţii drepte ale bunurilor (primare, accentuează Rawls) – deci spre stări de lucruri drepte – şi vor fi constrângeri puternice în faţa apariţiei de distribuţii nedrepte de bunuri în societate, deci de stări de lucruri nedrepte. Acesta este sensul în care vom vorbi de aici încolo despre subiectul dreptăţii: în mod nederivat, fundamental, instituţiile sociale sunt drepte.

2.2. Teorii ale dreptăţii

În ce constă o teorie a dreptăţii ? Care sunt obiectivele centrale ale acesteia ? Iată două răspunsuri la această întrebare. După Henry Sidgwick, când ne gândim care stări de lucruri sunt drepte, putem proceda aşezându-ne în una din următoarele două poziţii : fie avem în vedere distribuţia efectivă a drepturilor, bunurilor, privilegiilor, precum şi a sarcinilor şi considerăm că aceasta este naturală şi dreaptă şi că ea trebuie menţinută prin lege, fie, dimpotrivă, admitem că ar trebui să existe un sistem ideal de reguli de distribuţie (chiar dacă acesta nu există şi nici nu a existat vreodată) şi considerăm că e drept ce se conformează acestui ideal. În primul caz avem de-a face cu ceea ce Sidgwick numea „dreptatea conservativă", în al doilea, cu ceea ce el numea „dreptatea ideală". Prin raportare la dreptatea ideală putem judeca măsura în care legile ori regulile existente sunt drepte. O teorie a dreptăţii, accentua Sidgwick, are ca principal obiectiv reconcilierea dreptăţii conservative cu cea ideală.

Pentru Brian Barry, obiectivul trebuie formulat într-un alt mod : „în vremea lui Platon, ca şi în a noastră, chestiunea centrală a oricărei încercări de a înţelege dreptatea este capacitatea de a argumenta în favoarea relaţiilor inegale dintre oameni" (Brian Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, p. 3).

Să ne amintim, în acelaşi sens, că vestitul principiu al diferenţei al lui Rawls încerca să identifice condiţiile în care inegalităţile dintre oameni sunt acceptabile.

Prin urmare, este posibil ca teorii diferite ale dreptăţii să ne ofere înţelesuri diferite nu numai cu privire la natura dreptăţii, ci şi cu privire la întrebările principale pe care trebuie să ni le punem atunci când dorim să înţelegem ce este dreptatea.

În *Republica* lui Platon sunt comparate două teorii asupra dreptăţii. Prima este expusă de personajul Thrasymachos, sprijinit apoi de Glaucon şi Adeimantos ; pe cealaltă o expune personajul Socrate. Prima teoria afirmă :

> Fiecare stăpânire legiuieşte potrivit cu folosul propriu : democraţia face legi democratice, tirania – tiranice şi celelalte tot aşa. Aşezând astfel legile, stăpânirea declară că acest folos propriu este, pentru supuşi, dreptatea. Pe cel ce încalcă această dreptate şi acest folos îl pedepseşte ca pe unul care a încălcat legile şi săvârşeşte nedreptăţi. Spun, deci, că în orice cetate dreptatea este acelaşi lucru : anume folosul stăpânirii constituite. Or, cum aceasta are puterea, îi e vădit celui ce judecă bine că pretutindeni dreptatea este acelaşi lucru : folosul celui mai tare. (338e-339a).

Redată atât de tranşant, ideea de bază a acestei teorii nu e de natură să atragă. Căci, potrivit ei, dreptatea exprimă în mod esenţial raporturile de putere din societate. Dreptatea este interesul celui mai puternic, dar pus în termeni normativi.

Prin personajul Socrate, Platon formulează o cu totul altă teorie a dreptăţii. Pentru el, o societate dreaptă e modelată după un suflet omenesc ordonat armonios ; dreptatea este o virtute, tot aşa cum sunt vitejia, cumpătarea ori înţelepciunea, şi anume este acea virtute „care face cu putinţă ca celelalte să ia fiinţă şi ca, odată apărute, să se păstreze, atâta vreme cât şi ea s-ar afla acolo” (433 b). În ce constă ea ?

> [A]cel principiu pe care, de la început, de când am durat cetatea, l-am stabilit ca necesar a fi de îndeplinit, acela este, pe cât cred, dreptatea – el însuşi, ori vreun aspect al său. Căci am stabilit […] că fiecare ar trebui să nu facă decât un singur lucru în cetate, lucru faţă de care firea sa ar vădi, în mod natural, cea mai mare aplecare. […] Iar că principiul „să faci ce este al tău şi să nu te ocupi cu mai multe” este dreptatea, pe aceasta am auzit-o şi de la mulţi alţii şi noi am spus-o de multe ori. (433 a)

Asemenea lui Thrasymachos, repectiv Platon, şi filosofii moderni au formulat teorii extrem de diferite asupra dreptăţii. Vom discuta în continuare două tipuri de astfel de teorii : teoriile dreptăţii ca *avantaj reciproc* şi teoriile dreptăţii ca *imparţialitate*. În tradiţia perspectivei susţinute de Thrasymachos, filosofi precum Thomas Hobbes, David Hume şi, dintre autorii contemporani, D. Gauthier sunt adepţi ai unor teorii de primul tip. Immanuel Kant şi, dintre contemporani, John Rawls aderă la al doilea tip.

2.2.1. *Teoriile dreptăţii ca avantaj reciproc*

Ideea de bază este aceea că fundamentul dreptăţii este avantajul. Aceste teorii nu resping nucleul expunerii lui Thrasymachos şi Glaucon :

> Se zice că a face nedreptăţi este, prin firea lucrurilor, un bine, a le îndura – un rău. Or, este mai mult rău în a îndura nedreptăţile decât este bine în a le face ; astfel încât, după ce oamenii îşi fac unii altora nedreptăţi, după ce le îndură şi gustă atât din săvârşirea cât şi din suportarea lor, li se pare folositor celor ce nu pot să scape nici de a le îndura, dar nici să le facă, să convină între ei, ca nici să nu-şi facă nedreptăţi, nici să nu le aibă de îndurat. De aici se trage aşezarea legilor şi a convenţiilor între oameni. Iar porunca ce cade sub puterea legii se numeşte legală şi dreaptă. Aceasta este – se zice – naşterea şi firea dreptăţii care pare a se găsi între două extreme – cea bună : a face nedreptăţi nepedepsit – şi cea rea : a fi nedreptăţit fără putinţă de răzbunare. Iar dreptatea, aflându-se între aceste două extreme, este cinstită nu ca un bine, ci din pricina slăbiciunii de a făptui nedreptăţi. Fiindcă cel în stare să le făptuiască, bărbatul adevărat, n-ar conveni cu nimeni, nici că nu le va face, nici că nu le va îndura. Căci [altminteri] ar însemna că şi-a pierdut minţile. Iată, Socrate, natura dreptăţii şi obârşia ei, aşa cum se spune (*Republica*, 358e-359b).

Potrivit acestei teorii, atunci când cineva se comportă drept nu trebuie să invoce nici un motiv special pentru a proceda astfel. Dreptatea nu face decât să exprime acele constrângeri ce trebuie impuse şi pe care oamenii le acceptă pentru „ca nici să nu-şi facă nedreptăţi, nici să nu le aibă de îndurat”.

Mitul lui Gyges, povestit de Platon în *Republica*, exprimă poate cel mai plastic această perspectivă. Se povesteşte că Gyges, un păstor aflat în slujba regelui Lydiei, ar fi găsit la un moment dat un inel cu puteri magice : anume, pus pe mână cu piatra spre interiorul mâinii, el putea deveni nevăzut ; dar dacă îl întorcea piatra în afară, devenea din nou vizibil. Gyges nu ezită să folosească acest lucru în interesul său : ajunge la curtea regelui, îl înşală cu regina şi împreună cu aceasta pregăteşte uciderea →

regelui şi preluarea de către el a domniei. Iar concluzia pe care o trage Glaucon din această poveste merită evidenţiată foarte clar :

> Aşadar, dacă ar exista două astfel de inele şi dacă pe primul l ar avea omul drept şi pe celălalt omul nedrept, se poate crede că nimeni nu s ar dovedi în asemenea măsură stană de piatră, încât să se ţină de calea dreptăţii şi să aibă tăria de a se înfrâna de la bunul altuia, fără să se atingă de el, atunci când îi este îngăduit şi să ia din piaţă, nevăzut, orice ar voi sau, intrând în case, să se împreuneze cu orice femeie ar vrea, să ucidă sau să elibereze din lanţuri pe oricine ar dori, putând face şi alte asemenea lucruri, precum un zeu printre oameni. Însă, făcând aşa ceva, prin nimic nu s ar deosebi omul drept de celălalt, ci amândoi s ar îndrepta spre aceleaşi fapte. Aşa fiind, aceasta este o bună dovadă că nimeni nu este drept de bunăvoie, ci doar silnic. Astfel, neexistând un bine propriu al dreptăţii, oricând şi oriunde omul se gândeşte că e în stare să săvârşească nedreptăţi, le face. Căci toată lumea crede în sinea ei că e mult mai profitabilă nedreptatea decât dreptatea şi bine gândeşte, după cum va afirma cel ce opinează astfel. Iar dacă cineva, stăpân pe atari puteri, nu va voi să făptuiască nedreptăţi şi nici nu se va atinge de bunul altuia, va fi socotit de către cei care îl vor cunoaşte omul cel mai nenorocit şi mai neghiob. Desigur, ei îl vor lăuda unii faţă de ceilalţi, amăgindu se astfel reciproc de frică să nu păţească vreo nedreptate (*Republica*, 359b 360d).

Pentru autorii care susţin acest tip de teorie a dreptăţii, oamenii se aşteaptă să îşi promoveze mai bine interesele prin intermediul cooperării cu ceilalţi, decât printr-un conflict ireconciliabil cu aceştia. Cooperarea conduce la un punct în care fiecare este mai avantajat decât ar fi fost în urma necooperării. După cum scrie David Gauthier :

> În procesul de negociere este natural şi poate chiar necesar să considerăm că fiecare persoană porneşte de la un punct iniţial – de la beneficiul anterior procesului de negociere, care nu este pus în discuţie în cadrul negocierii şi care trebuie atins pentru ca un individ particular să vrea să accepte o anumită înţelegere. În problema noastră, beneficiul anterior procesului de negociere poate fi asociat cu ceea ce fiecare persoană s-ar putea aştepta să obţină prin propriile sale eforturi în absenţa oricărei interacţiuni de cooperare sau a oricărui acord. Mai exact, beneficiul anterior procesului de negociere poate fi astfel identificat […] Este acum natural să considerăm că fiecare negociator formulează

> anumite cerinţe ce reflectă dorinţa sa de a obţine din înţelegere cât mai mult posibil, dar dorinţa sa este limitată de recunoaşterea faptului că ceilalţi trebuie să nu fie daţi la o parte în realizarea înţelegerii. Cum şi ceilalţi se aşteaptă să obţină beneficii din orice înţelegeree în care intră cu voia lor, nu ne putem aştepta ca ei să primească favorabil o cerinţă a cărei acceptare i-ar lăsa cu un beneficiu mai mic decât ar fi avut în lipsa oricărui acord şi, deci, mai mic decât cel pe care îl au în punctul iniţial. Astfel, dorinţa de a obţine beneficii maxime şi nevoia de a încheia un acord fac ca cerinţa fiecărei persoane să constea în maximul pe care ea îl poate primi dintre toate rezultatele posibile care permit fiecărei alte persoane cel puţin beneficiul ei iniţial (*Dreptatea ca alegere socială*, pp. 232-233).

E aşadar raţional să nu evităm cooperarea cu alţii în acele contexte în care aceasta e o condiţie a posibilităţii de a obţine ceea ce dorim ; iar dreptatea este numele pe care îl dăm constrângerilor asupra acelor contexte pe care orice persoană raţională, care îşi urmăreşte propriul interes, le-ar accepta, ştiind că ele reprezintă preţul minim ce trebuie plătit pentru a beneficia de cooperarea celorlalţi : dreptatea e acel ceva asupra căruia toţi ar putea în principiu să cadă în mod raţional de acord. Potrivit adepţilor teoriilor contractualiste ale avantajului reciproc, toţi cei care participă la contractul social vor putea avea avantaj prin acceptarea acestuia. De aceea, aceşti autori nu admit că participă la contractul social cei care nu pot avea avantaj reciproc – de pildă, membrii viitori ai societăţii, adică membrii generaţiilor viitoare. (În acest sens, teoriile contractualiste ale avantajului reciproc diferă de cele ale imparţialităţii : teoria lui J. Rawls acceptă că cei care aleg în poziţia originară principiile dreptăţii pentru societatea din care fac parte nu ştiu din ce generaţie în evoluţia societăţii fac ei parte.) În al doilea rând, se presupune că cei care participă la contractul social îşi cunosc pe deplin poziţia, resursele de care dispun şi, deci, când şi în ce sens le va fi favorabil contractul ; de aceea, e de aşteptat ca indivizii care participă la contractul social să aibă preferinţe diferite. (Iarăşi, aici teoriile contractualiste ale avantajului reciproc contrastează cu cele ale imparţialităţii : conform acestora din urmă părţile contractante se află în spatele unui „văl de ignoranţă”.)

Să luăm un exemplu – frecvent folosit de filosofi – pentru a clarifica lucrurile. (Menţionăm că exemplul e analog celui al lui B. Skyrms al împărţirii prăjiturii, pe care l-am discutat în paragraful 1.2.4.) Să presupunem că un bătrân lasă moştenire celor doi nepoţi ai săi o sumă mare de bani (în banii noştri să spunem că e vorba de zece mii de lei). Bătrânul nu pune nici o condiţie asupra felului în care va fi împărţită suma între nepoţi : el le cere doar să ajungă la un acord într-un timp dat (în trei luni, de pildă) după moartea sa ; oricare ar fi acordul la care ei vor ajunge, suma se va împărţi între ei în felul convenit. Dar dacă în termenul dat cei doi nepoţi nu ajung la nici un acord, atunci întreaga sumă va fi vărsată la bugetul de stat şi nici unul din cei doi nu va primi nimic. E clar, date fiind condiţiile ce definesc exemplul nostru, că acordul între cei doi nepoţi e preferabil necooperării dintre ei : dacă ei cad la un acord, fiecare va obţine cel puţin atât cât ar obţine în lipsa acordului. Să mai presupunem acum ceva : unul dintre cei doi nepoţi este foarte bogat, în timp ce al doilea e un tânăr absolvent de facultate, care nu are locuinţă în oraşul unde şi-a găsit un post de profesor şi are nevoie urgentă de una. În această situaţie, raportul dintre cei doi nepoţi nu e de egalitate : în timp ce pentru primul neîncheierea unui acord poate să nu însemne prea mult, pentru al doilea acesta e vital. Dacă pentru tânărul profesor suma de două mii de lei înseamnă împlinirea nevoii presante de a închiria o locuinţă, pentru primul poate să nu însemne decât suma necesară pentru realizarea unei dorinţe extravagante. Mai tehnic spus, primul nepot are o putere de negociere mai mare decât al doilea. De aici decurge însă o consecinţă importantă : rezultatul asupra căruia cei doi vor cădea de acord va reflecta avantajul de negociere al fiecăruia ; iar dacă un rezultat nu reflectă acest avantaj, atunci cel a cărui parte nu reflectă puterea sa de negociere va căuta să îl respingă. Potrivit unei teorii a avantajului reciproc, un acord care reflectă puterea de negociere a fiecăruia nu este nedrept. În exemplul nostru, este posibil ca o împărţire de tipul opt mii de lei pentru primul nepot şi două mii pentru al doilea, dacă exprimă adecvat puterea de negociere a fiecăruia, nu este nedreaptă. Şi e normal să se admită această concluzie, fiindcă, aşa cum am văzut, potrivit teoriilor avantajului reciproc propriul interes este singurul motiv al comportamentului drept.

Una dintre raţiunile pentru care cooperarea este avantajoasă este acela că astfel, pe de o parte, fiecare persoană nu mai este obligată să consume resurse în anumite direcţii şi le poate îndrepta spre producerea altor bunuri. De pildă, în starea de necooperare fiecare trebuie să investească energie – ca individ pe cont propriu sau ca membru al unui subgrup din comunitatea totală – sau pentru a-şi apăra propriile bunuri de alţii (care încearcă să i le acapareze) sau, dimpotrivă, pentru a acapara bunurile altora. Or, în starea de cooperare nici una din aceste acţiuni nu mai este necesară (sau, cel puţin, nu mai este necesară la acelaşi nivel ca în starea de necooperare). Pe de altă parte, cooperarea poate produce şi altceva : bunuri sau servicii de consum colectiv sau public, precum ordine publică, informaţii publice, apărare împotriva unui duşman extern etc., care nu puteau să existe în afara aplicării termenilor cooperării sociale (G. Buchanan, *Limitele libertăţii*, pp 56 ; 61).

Teoriile contractualiste ale avantajului reciproc fac apel la o situaţie iniţială, anterioară cooperării (starea naturală, cum o numea Hobbes, sau starea de interacţiune anarhistă, cum spunea Buchanan). Problema este însă aceea de a identifica această stare. Există cel puţin două opţiuni disponibile.

Prima este aceea de ne opri asupra stărilor de genul „războiului fiecăruia împotriva tuturor" pe care îl descria Hobbes. Punctul iniţial de la care se poate pleca este acela în care între persoanele implicate există anumite interacţiuni, dar aceste acţiuni sunt cele care apar în lipsa cooperării. Fiecare persoană ar dori aşadar ca prin cooperare să obţină un beneficiu mai mare decât cel pe care îl obţine în interacţiunile de necooperare cu ceilalţi, în starea în care fiecare se poartă ca un lup faţă de ceilalţi semeni ai săi. Această opţiune hobbesiană este însă greu de susţinut. Într-adevăr, este posibil ca unor persoane să le fie mai bine într-o situaţie în care nu există nici un fel de interacţiune decât într-una în care există o interacţiune necooperantă : de aceea, ele ar dori să se încheie un acord social nu pentru a mări beneficiile faţă de lipsa de interacţiune, ci pentru a înlătura consecinţele interacţiunilor necooperante. Căci, dacă s-ar lua ca situaţie iniţială de negociere rezultatul interacţiunilor de necooperare, atunci s-ar perpetua

beneficiile şi costurile acţiunilor obţinute într-o astfel de situaţie chiar dacă situaţia de după încheierea acordului ar fi cu totul alta. Să ne gândim de pildă la situaţia existentă la noi în ţară în 1989 : dacă cineva ar fi propus ca noii termeni, postdecembrişti, ai cooperării sociale să fie stabiliţi pe baza distribuirii în acel moment a bunurilor, serviciilor, poziţiilor, probabil că nu ar fi obţinut un prea mare acord. În fond, toată problematica restituirii bunurilor naţionalizate în perioada comunistă a reprezentat tocmai o respingere a ideii că un ipotetic punct iniţial ar fi fost reprezentat de interacţiunile de dinainte de căderea regimului comunist.

Probabil că în lumea reală situaţiile cele mai apropiate de cea descrisă de Hobbes în starea naturală sunt cele în care, pentru un scurt timp, ordinea socială este distrusă. Există însă şi situaţii reale care seamănă cu cea descrisă de Hobbes şi care nu sunt de acest tip. Iată o descriere în acest sens a vieţii locuitorilor populaţiei Yanomamö, care locuieşte în unele sate aflate la graniţa dintre Brazilia şi Venezuela. (Atenţie, Hobbes discută raporturile dintre persoane individuale ; dar aici sunt raporturi dintre comunităţi.)

> Interaţiunea are loc între un număr de sate autonome şi […] există forme de alianţe care variază de la comerţ, la sărbători, la schimb de femei şi asigurarea refugiului pentru aliaţii vătămaţi în lupte, iar […] satele sunt toate părţi integrale ale unui sistem social mai larg. […] Yanomamö, la fel ca şi Tauade sau alte socităţi acefale, se angajează în război fiindcă, între alte motive, ele nu îl pot opri, iar nu fiindcă ei în mod necesar derivă vreun beneficiu din luptă. În absenţa oricărei autorităţi centrale, ei sunt condamnaţi să se lupte mereu, dacă celelalte condiţii rămân neschimbate, fiindcă pentru oricare grup a înceta să se apere ar fi totuna cu a se sinucide. În unele situaţii de acest tip oamenii nu au nici un fel de dorinţă reală de a continua să se lupte, şi ar întâmpina cu bucurie o pacificare externă. Se poate observa că e probabil să existe multe situaţii, care nu implică în mod necesar războiul, în care societatea respectivă va fi prinsă într un cerc vicios aşa cum noi suntem prinşi în cercul creşterii economice şi că, deşi societatea poate să nu fie distrusă, instituţia [războiului n. A.M.] va fi perpetuată fiindcă nu există nici o modalitate de a o opri[1].

1. C.R. Hallpike, „Functionalist Interpretations of Primitive Warfare”, *Man*, 8, 3, pp. 454-455.

Cea de-a doua opţiune ne conduce spre poziţia lui John Jocke, din *Al doilea tratat despre guvernământ*. Oamenii aflaţi în starea naturală aveau la dispoziţie mai multe opţiuni, între care două sunt foarte semnificative : să rămână în acea situaţie sau să prefere existenţa statului. Teorile contractualiste ale avantajului reciproc încearcă să argumenteze că fiecare persoană aflată în starea naturală va prefera existenţa statului stării naturale. Pentru Locke, persoanele aflate în starea naturală sunt *egale* : egale în sensul fundamental că fiecare are un drept egal la libertarea naturală, fără a fi subiect al voinţei sau autorităţii unui alt om. Apoi, persoanele aflate în starea naturală sunt *libere* : libertatea lor este faţă de orice altă fiinţă umană (aici Locke se raporta critic la concepţia lui Filmer, după care copii sunt subordonaţi părinţilor lor – şi de aceea nu sunt liberi).

Pentru Locke, situaţia iniţială de negociere nu este pur şi simplu cea care exprimă rezultatele interacţiunilor de necooperare ; acea situaţie trebuie să îndeplinească ceea ce se numeşte *constrângerea lockeană* : nu este admisibil ca o persoană să-şi îmbunătăţească situaţia făcând pe altcineva să ajungă într-o situaţie mai proastă. Dacă tu ai prins un iepure, iar eu ţi-l iau, încalc constrângerea lockeană ; dacă un bun se găseşte din abundenţă, iar eu îl culeg, deci îmi combin cu el munca mea, acel bun îmi revine în proprietate fiindcă şi ţie îţi rămâne suficient bun ; dar dacă acel bun nu este în abundenţă, nu mai pot proceda astfel decât dacă încalc constrângerea lockeană. Aşadar, situaţia iniţială, pentru Locke, este una în care fiecare îşi urmăreşte interesul propriu, dar nu îi vatămă, prin acţiunile sale, pe ceilalţi : e o situaţe în care nimeni nu îi ajută, dar nici nu îi vatămă pe ceilalţi – fiecare e indiferent faţă de ceilalţi.

David Gauthier susţine o astfel de înţelegere lockeană a situaţiei iniţiale de negociere a acordului social. Problema realizării unui acord de cooperare devine atunci următoarea : fiind dată o agendă pentru membrii grupului (iar situaţia iniţială este una dintre opţiunile aflate pe agendă !), care va fi opţiunea pe care este raţional ca membrii grupului să o adopte ? Ştim deja că Gauthier respinge soluţia lui Nash de alegere a unei alternative şi că el adoptă soluţia Kalai-Smorodinsky : alternativa care e raţional să fie aleasă este cea care *minimizează concesia relativă maximă* pe care o face cineva.

2.2.2. *Teoriile dreptăţii ca imparţialitate*

În chiar primele pagini ale celebrei sale cărţi *A Theory of Justice*, Rawls indica drept principal scop al efortului său încercarea de a „generaliza şi a duce la un nivel mai înalt de abstractizare teoria familiară a contractului social care se găseşte, de pildă, la Locke, Rousseau şi Kant" (p. 11). Teoria contractualistă a lui Rawls este una a imparţialităţii : „Semnificaţia discuţiei despre «dreptatea ca imparţialitate» este că această abordare, oricum va fi ea elaborată în detaliu, solicită ca oamenii să nu privească lucrurile din propriul lor punct de vedere, ci să caute să găsească un temei al acordului care să fie acceptabil din toate punctele de vedere" (B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, p. 11).

Ideea că dreptatea ne cere să ne detaşăm de perspectiva în care fiecare dintre noi se găseşte şi să adoptăm un punct de vedere imparţial, care elimină influenţele poziţiei noastre particulare, este de obicei legată de numele lui Immanuel Kant, de ideea de bază a imperativului categoric kantian. Ne amintim că într-una din formulările acestuia, el sună astfel : „acţionează numai conform acelei maxime prin care să poţi vrea totodată ca ea să devină o lege universală" (*Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 39). Cu alte cuvinte, întemeierea unui principiu moral se găseşte într-o perspectivă de imparţialitate, una pe care ar putea să o adopte orice persoană raţională.

Potrivit teoriilor dreptăţii ca imparţialitate, pentru a fi drept, nu e nevoie ca un rezultat să exprime avantajul fiecăruia ; dreptatea nu cere ca puterea de negociere să fie tradusă în avantaj. În exemplul nostru, ideea este că o împărţire precum cea menţionată mai devreme a moştenirii lăsate de bătrân celor doi nepoţi nu e dreaptă, chiar dacă reflectă exact puterea relativă de negociere a fiecăruia dintre ei. Ideea e aşadar aceea că nu e acceptabil că

> singura bază a dreptăţii sunt avantajele reciproce, puse în balanţă cu rezultatele care s-ar obţine dacă nu s-ar încheia nici un acord. Din acest punct de vedere, dreptatea constă, în parte, în aceea că ea oferă un criteriu pentru înlăturarea inegalităţilor în puterea de negociere. Dreptatea nu e deci un mijloc de a netezi

> calea spre exploatare, un mod de a garanta că cei care deţin o putere de negociere mai mare vor fi în stare să o transforme automat în avantaje (B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, pp. 250-251).

Dreptatea ca imparţialitate nu este însă doar o critică a teoriilor avantajului reciproc. Ea cuprinde esenţial o parte constructivă: potrivit acestei teorii, „o stare de lucruri dreaptă este una pe care oamenii o pot accepta nu doar în sensul că nu se pot *aştepta* în mod rezonabil să obţină mai mult, ci şi în sensul mai tare că ei nu pot *pretinde* în mod rezonabil mai mult" (p. 8).

Aceasta înseamnă că, potrivit teoriilor dreptăţii ca imparţialitate, faptul că cineva acţionează drept are ca temei dorinţa de a acţiona în concordanţă cu principii pe care ar fi rezonabil să le alegem dacă am fi puşi în situaţia de a ajunge la un acord cu alţii şi nu am lua în seamă avantajele ori dezavantajele de putere. O teorie a dreptăţii ca imparţialitate subliniază primatul dreptăţii între idealurile morale şi politice:

> Teza ei centrală poate fi exprimată după cum urmează: întrucât e alcătuită dintr-o pluralitate de persoane, fiecare din ele cu propriile sale scopuri, interese şi concepţii asupra a ceea ce e bine, societatea e cel mai bine alcătuită atunci când e guvernată de principii care nu presupun *ele însele* nici o concepţie anume asupra a ceea ce e bine; ceea ce justifică mai presus de toate aceste principii nu e faptul că ele maximizează bunăstarea socială sau că promovează binele, ci mai degrabă faptul că ele se conformează conceptului de *justeţe* – o categorie morală dată anterior binelui şi independent de el (M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 1).

Faptul că structura de bază a societăţii este sau nu dreaptă nu se determină raportându-ne la consecinţele ei, precum maximizarea bunăstării sociale ori promovarea binelui, ori avantajele pe care le au (fiecare în parte) membrii societăţii, ci la criterii anterioare acestor consecinţe şi independente de ele. Teoriile de acest al doilea tip definesc dreptatea ca imparţialitate în sensul că ceea ce e drept decurge nu din considerarea punctului de vedere al unei sau altei persoane implicate, ci din formularea unei baze asupra căreia se poate cădea de acord odată ce se vor lua în

considerare toate punctele de vedere : se cere ca oamenii să se detaşeze de poziţiile în care întâmplător se află şi să se situeze pe una mai imparţială.

Cum arată, potrivit adepţilor dreptăţii ca imparţialitate, o societate în care am dori să trăim ? Mai întâi, am vrea ca în cadrul ei să existe un acord al tuturor cetăţenilor asupra unor chestiuni fundamentale. Acest lucru este indicat de John Rawls prin ideea de societate bine ordonată : anume, o societate care este efectiv reglementată de o concepţie publică asupra dreptăţii. Ceea ce înseamnă că toţi membrii ei acceptă, şi ştiu că şi ceilalţi membri acceptă, aceleaşi principii ale dreptăţii, iar instituţiile de bază ale societăţii sunt astfel construite încât să satisfacă acele principii.

În al doilea rând, membrii unei societăţi bine ordonate sunt – şi se consideră ei înşişi astfel – persoane morale, libere şi egale. Sunt persoane morale în sensul că fiecare posedă un simţ al dreptăţii şi ştiu că şi ceilalţi au un astfel de simţ. Sunt egale căci fiecare are, şi admite că orice altă persoană are, un drept egal la respect şi consideraţie atunci când se ia în discuţie alegerea aranjamentelor sociale fundamentale. În sfârşit, sunt libere căci fiecare are, şi ştie că are, scopuri şi dorinţe fundamentale (fiecare posedă o concepţie asupra binelui, îşi formulează propriul plan de viaţă) în virtutea cărora poate pretinde ca instituţiile fundamentale ale societăţii să fie structurate într-un anumit fel.

Am văzut în capitolul anterior care sunt, după Rawls, principiile dreptăţii într-o societate bine ordonată. Ele sunt, după Rawls, selectate în mod raţional de către oameni într-o situaţie caracterizată de egalitate şi de simetrie (deci de imparţialitate). Aceasta este situaţia originară. Fiecare dintre noi ne putem imagina că ne aflăm într-o asemenea situaţie, încercând să determinăm care ar fi cei mai buni termeni ai cooperării sociale pe care îi putem alege. Poziţia originară „corespunde stării naturale din teoria tradiţională a contractului social. Desigur, această poziţie originară nu trebuie gândită ca o stare de lucruri istorică efectivă şi cu atât mai puţin ca o condiţie primitivă a culturii. Ea este înţeleasă ca o situaţie pur ipotetică, caracterizată astfel încât să conducă la o concepţie asupra dreptăţii" (John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 12).

Poziţia originară modelează ceea ce noi considerăm că este o condiţie *echitabilă* în ceea ce priveşte termenii cooperării sociale. Cei care în poziţia originară urmează să aleagă principiile dreptăţii se caracterizează prin faptul că sunt în spatele unui văl al ignoranţei. Ideea plasării lor sub un astfel de văl este că în acest fel toate părţile sunt într-o situaţie simetrică : nimeni nu va putea să formuleze principii care să îi favorizeze propria situaţie particulară din societate. Cu alte cuvinte, prin plasarea părţilor care aleg în spatele vălului de ignoranţă se asigura *imparţialitatea* alegerii lor. Fiecare ştie că – dat fiind că oricare altă parte aflată în poziţia originară va raţiona la fel – argumentul care o va convinge pe una trebuie să-i convingă pe toţi. De aceea, principiile pe care le va alege o persoană vor fi exact acele principii pe care le-ar alege oricare alta ; alegerea principiilor se va face prin unanimitate.

2.3. Principiile dreptăţii

Una dintre principalele meniri ale unei teorii a dreptăţii este producerea unui criteriu de evaluare a unor distribuţii alternative a bunurilor pe care într-o societate le pot avea oamenii. Teoriile dreptăţii diferă prin tipul acestui criteriu pe care îl generează, dar şi prin alte două caracteristici. Mai întâi, ele pot susţine că, atunci când sunt evaluate două distribuţii alternative ale bunurilor din societate, pot fi luate în considerare toate bunurile disponibile sau numai unele dintre acestea. De exemplu, uneori se susţine că trebuie avute în vedere doar acele bunuri care asigură satisfacerea nevoilor de bază ale oamenilor, nu a unor nevoi mai sofisticate (precum, de pildă, nevoia cuiva de a călători spre destinaţii exotice) ; alteori se susţine că trebuie avute în vedere alte tipuri de bunuri : am menţionat deja că pentru Rawls principiile dreptăţii vizează modul de distribuire a „bunurilor primare” (libertăţile de bază ; venitul şi averea ; şansele de a ocupa funcţii şi poziţii sociale ; bazele sociale ale respectului de sine), nu orice alte bunuri. În al doilea rând, ele pot susţine că principiul distributiv se aplică

în orice context şi tuturor bunurilor considerate. Alte teorii sunt însă locale : potrivit lor, evaluarea unei distribuţii a bunurilor ca dreaptă sau nu depinde de context.

Principiile distribuirii bunurilor se pot clasifica în următoarele patru categorii :

1. *Principiul bunăstării*. Acesta se concentrează asupra rezultatelor la care se ajunge prin distribuţie. Principiul provine din abordările consecinţioniste, în particular din cele utilitariste.
2. *Principiul egalităţii* sau *nevoii*. În mod natural, acest principiu se concentrează asupra acelor membri ai societăţii care sunt mai dezavantajaţi. Principiul provine din teorii precum cea rawlsiană a dreptăţii ca echitate sau din cea marxistă a repartizăţii după nevoi.
3. *Principiul meritului*. Acesta accentuează asupra proporţionalităţii în repartizarea bunurilor şi pe ideea responsabilităţii individuale ca un criteriu distributiv. Teoria dreptăţii ca îndreptăţire a lui R. Nozick furnizează un astfel de principiu.
4. *Principii cu funcţionare contextuală*. În acest caz, propriu-zis nu e furnizat un principiu distributiv, ci mai degrabă sunt indicate contextele în care un astfel de principiu este aplicabil. Vom discuta numai un exemplu în acest sens, formulat în cartea *Sfere ale dreptăţii* a lui Michael Walzer.

Le vom discuta pe scurt pe rând. Vom întâlni unele dintre aceste principii şi mai târziu ; de exemplu, în capitolul dedicat egalităţii vom regăsi criteriile nevoii sau meritului. Acest lucru nu trebuie să ne surprindă. Fiindcă ideea de dreptate, aşa cum am văzut, reprezintă o balansare a celor de libertate şi de egalitate.

Principiul bunăstării are în spatele lui o idee intuitivă extrem de importantă. Anume, atunci când vorbim despre dreptate nu putem să ne referim la ceea ce se întâmplă cu membrii unei societăţi luându-i pe fiecare în parte, fără să considerăm implicaţiile pe care le are o distribuţie asupra tuturor membrilor societăţii. Principiul bunăstării reflectă preocuparea pentru consecinţele sociale, totale ale unei acţiuni – pentru consecinţele asupra

tuturor membrilor societăţii. Supoziţia admisă este că oamenii sunt interesaţi de rezultatele atât individuale cât şi sociale ale unei politici. Utilitarismul este teoria morală cea mai cunoscută care a încorporat această idee : potrivit lui, oamenii ar trebui să acţioneze astfel încât să producă cea mai mare balanţă a consecinţelor bune asupra celor rele (aici consecinţele bune sunt înţelese ca fiind cele care produc plăcere, iar cele rele drept cele care produc durere). După John Stuart Mill, oamenii ar trebui să se conformeze acelor reguli care produc cea mai mare fericire pentru cei mai mulţi ; iar dreptatea este o clasă importantă de astfel de reguli. (Aşa cum am văzut în subcapitolul dedicat contractualismului, utilitariştii nu admit că bunăstarea se măsoară prin criterii obiective, precum de exemplu suma de bani pe care o câştigă cineva prin aplicarea unei anumite politici. Ei accentuează asupra modului în care oamenii derivă beneficii subiective din, de exemplu, faptul că ei câştigă o anumită sumă de bani. De aceea, am văzut că ia naştere problema necesităţii de a măsura aceste beneficii subiective.)

Principiul egalităţii sau nevoii, aşa cum am menţionat, vizează modul în care sunt trataţi cei mai dezavantajaţi membri ai societăţii. Principiul diferenţei al lui Rawls este exemplar în acest sens. Potrivit lui, dintre toţi membrii societăţii unii au un statut special : dar nu e vorba de cei mai bine situaţi membri, ci dimpotrivă de cei care sunt în cea mai proastă poziţie. Interesele lor sunt cele care intervin semnificativ, chiar decisiv : o politică având ca rezultat creşterea inegalităţilor sociale este totuşi acceptabilă moral, crede Rawls, dacă ea conduce la o situaţie mai bună a acestor cei mai prost situaţi membri ai societăţii.

Pentru Marx şi marxism, principiul egalităţii este cel care generează răspunsul la întrebarea ce tipuri de alocaţii de bunuri între membrii societăţii sunt acceptabile. Cel mai important aspect care trebui menţionat este că pentru Marx orice idee are un conţinut istoric : ea nu reflectă o perspectivă eternă, ci pe cea a unei epoci (şi, în particular, a clasei sociale dominante în acea epocă). De exemplu, să luăm chiar ideea de egalitate dintre oameni, care în societatea burgheză a ajuns să fie considerată fundamentală pentru a înţelege dreptatea. Iată ce scrie Engels :

> Ideea că egalitatea este expresia dreptăţii, principiul orânduirii politice şi sociale perfecte, s-a născut în mod istoric. În comunităţile primitive ea nu exista, sau exista numai într-o măsură foarte limitată, pentru membrul cu drepturi depline al unei comunităţi primitive izolate şi era însoţită de existenţa sclaviei. La fel în democraţia antică. Egalitatea tuturor oamenilor, greci, romani sau barbari, liberi şi sclavi, băştinaşi şi străini, cetăţeni şi cei care se aflau sub protecţia statului etc. era nu numai ceva nebunesc, ci de-a dreptul criminal pentru mintea omului din Antichitate, iar primele ei mlădiţe în creştinism au fost consecvent prigonite. […] pentru a se elabora teza egalitate dreptate a fost nevoie de aproape toată istoria de până acum, şi ea a putut fi formulată abia după ce au existat o burghezie şi un proletariat. Dar teza egalităţii este aceea care spune că nu trebuie să existe *privilegii*, prin urmare ea este în esenţă negativă şi condamnă toată istoria de până acum (Fr. Engels, *Anti-Düring*, pp. 380-381).

Principiul dreptăţii nu poate avea atunci, potrivit lui Marx, o trăsătură care în mod obişnuit i se atribuie : anume, aceea că el funcţionează ca un criteriu valabil etern care permite judecarea de pe poziţii neutre a modului în care într-o societate se realizează distribuirea bunurilor. Dimpotrivă, în societatea contemporană lui, Marx vedea în ideile prevalente atunci despre dreptate doar ipostazierea intereselor de clasă ale clasei burgheze. Ca urmare, dreptatea apare mai curând ca un concept juridic decât ca unul moral : nu exprimă criterii morale, ci modul în care este codificată legal concepţia dominantă într-o epocă.

Cele mai multe interpretări ale operelor lui Marx accentuează că pentru acesta dacă există un principiu după care să poată fi evaluate distribuţii alternative ale bunurilor, atunci acesta nu poate fi decât cel care face apel la nevoile membrilor societăţii (aşa cum sunt ele definite în fiecare moment istoric ; Marx susţinea că orice nevoie umană are un conţinut istoric : chiar şi nevoia de a mânca e astfel – fiindcă nevoia de a mânca folosind furculiţa şi cuţitul e altceva decât nevoia de a mânca folosind doar mâna goală). Pentru Marx, oamenii au câteva nevoi fundamentale, între care este şi aceea de a se autorealiza. Unele societăţi, printre care şi cea burgheză, nu reuşesc să satisfacă aceste nevoi ale membrilor lor : proletarul, de exemplu,

este un om profund alienat – care nu se regăseşte pe sine nici în munca sa, nici în produsul muncii sale. De aceea, Marx indica idealul unei societăţi în care aceste nevoi umane să fie considerate ca prioritare.

Teoria dreptăţii ca îndreptăţire a lui Robert Nozick furnizează meritul ca principiu al alocării bunurilor în societate. Nozick începe prin a critica acele teorii ale dreptăţii pe care le numeşte teorii ale stării finale. Potrivit acestora, faptul că o distribuţie este sau nu dreaptă depinde exclusiv de patternul de distribuţie existent. Principiile utilitarist sau al diferenţei ale lui Rawls sunt de acest tip : potrivit utlitarismului, o distribuţie e dreaptă dacă în acea stare oamenii beneficiază de cea mai mare balanţă între consecinţele bune şi cele rele ; potrivit lui Rawls, faptul că o distribuţie e dreaptă depinde iarăşi de anumite caracteristici structurale ale stării respective. Pentru Nozick, această trăsătură pe care o au principiile distributive generate de astfel de teorii este inacceptabilă. După el, o distribuţie moral dreaptă trebuie să depindă de istoria modului în care ea a fost produsă : deci de felul în care bunurile au fost achiziţionate şi au fost transferate între oameni de-a lungul timpului. Nu e deci de ajuns să observăm un anumit pattern de distribuţie a bunurilor (la Rawls, a bunurilor primare) pentru a conchide de aici că acea distribuţie e dreaptă : e nevoie să cunoaştem întreaga istorie a achiziţionării şi transferării fiecărui bun între membrii societăţii. Teoria lui Nozick – el o numeşte teoria dreptăţii ca îndreptăţire – are trei componente :

- *achiziţia* : felul în care oamenii pot achiziţiona drepturi de proprietate de diferite tipuri ;
- *transferul* : condiţiile sub care anumite drepturi la anumite bunuri pot fi transfrerate de la o persoană la alta ;
- *rectificarea* : cum se pot rectifica nedreptăţile atunci când o proprietate este achiziţionată sau transferată în mod nedrept.

Teoria lui Nozick este aşadar una a îndreptăţirii. Ceea ce înseamnă că odată ce oamenii au achiziţionat unele bunuri, ei au o îndreptăţire asupra lor. Principiul transferului le permite să transfere voluntar unele bunuri către alţii ; iar aceste transferuri sunt legitime. Prin urmare, dacă distribuţia

originară, rezultată din achiziţie[1], este dreaptă, la fel vor fi toate distribuţiile care rezultă prin acte legitime de transfer : transferul „păstrează dreptatea". Să observăm că potrivit teoriei lui Nozick nu contează cine deţine un bun în starea finală, dacă îl deţine legitim, conform principiilor formulate. (Prin urmare, o societate este dreaptă dacă în ea achiziţiile se fac legitim, transferurile sunt drepte şi reparaţiile sunt efective. Nu contează care e starea celor mai prost plasaţi membri ai societăţii, dacă starea lor depinde numai de aceste tipuri de achiziţii şi de transferuri : ea reflectă meritul fiecăruia.)

Unele teorii pun însă sub semnul întrebării însăşi posibilitatea de a putea formula un principiu al dreptăţii care să poată fi aplicabil în orice context. Mai curând, se susţine că unele contexte diferite în care vorbim despre dreptate par să solicite criterii, principii diferite. Teoria sferelor dreptăţii a lui M. Walzer este paradigmatică în acest sens. (Asupra conceptului central de egalitate vom reveni în capitolul 5.) Walzer consideră că a încerca să formulăm o teorie a dreptăţii care să indice un criteriu general cu ajutorul căruia să putem judeca orice distribuire a bunurilor din societate e greşită : ea ar însemna că înţelegem greşit sensul unei teorii a dreptăţii. Dimpotrivă, el susţine că „principiile dreptăţii au ele însele o formă plurală ; că diferitele bunuri sociale ar trebui să fie distribuite pe temeiuri diferite […] şi că toate aceste diferenţe derivă din înţelegeri diferite ale bunurilor sociale însele – care sunt produsul inevitabil al unui particularism istoric şi cultural" (M. Walzer, *Spheres of Justice*, p. 6).

În diferite „sfere sociale" vor funcţiona diferite principii sau criterii de evaluare a corectitudinii unei distribuţii sociale. Uneori nevoia este criteriul pe care îl avem în minte (când ne gândim de exemplu la faptul că oamenii au nevoie de asistenţă medicală, de educaţie de bază) ; alteori, suntem mai dispuşi să indicăm meritul pentru a justifica o anumită distribuţie (cineva

1. Problema achiziţiei este de fapt mai complicată : să ne amintim de constrângerea lockeană : nimeni nu poate achiziţiona ceva care nu aparţine cuiva dacă, în urma acţiunii sale, nu rămâne la fel de mult bun (şi cu aceeaşi calitate) pentru ceilalţi.

primeşte un premiu pentru că i se cuvine, nu pentru că şi-l doreşte) ; în alte circumstanţe, banii sunt recunoscuţi ca reprezentând criteriul alocării unui bun ; iar în altele harul ori charisma etc. Principiile sunt aşadar locale, nu universale : niciunul nu poate pretinde să fie luat în seamă întotdeauna şi în orice loc.

După cum se observă, am prezentat aceste perspective asupra modalităţilor de a construi criterii ale dreptăţii, dar nu am indicat nici un fel de abordare critică. Toate aceste perspective s-au confruntat cu critici formulate în perspective multiple. În mod cert, cele mai discutate sunt cele conceptuale : ele analizează consistenţa logică a fiecăreia din aceste perspective, conceptele folosite, modul în care sunt trase consecinţele etc.

În această secţiune nu mă voi referi însă la acestea. Voi avea în vedere, ca exemplu, un cu totul alt mod de evalua critic aceste principii. Şi anume, să ne întrebăm cât de bine descriu aceste principii preferinţele oamenilor cu privire la ceea ce este sau nu drept. Oamenii obişnuiţi au convingeri cu privire la ceea ce este drept sau nu, pe care le folosesc în foarte multe ocazii pentru a-şi justifica opţiunile : de exemplu, când îşi justifică punctele de vedere cu privire la felul în care ei percep salariile într-o companie sau la nivel naţional, când discută despre problemele oraşului, ale mediului sau despre acţiunile politicienilor. Dar ei, chiar dacă par să se sprijine pe un simţ moral comun, diferă în evaluările lor cu privire la ceea ce este sau nu este drept. Membrii societăţilor moderne susţin mai mult sau mai puţin o anumită interpretare a unei situaţii, sunt de acord sau nu că aceasta satisface cerinţele dreptăţii.

De aceea, este interesant de cercetat empiric cum evaluează oamenii anumite situaţii – şi în consecinţă dacă anumite principii ale dreptăţii sunt mai mult în concordanţă cu opţiunile observate empiric. Desigur, această metodă nu implică faptul că respectivul principiu al dreptăţii (şi, în consecinţă, teoria care îl generează) este confirmat sau infirmat ; înseamnă doar că există evidenţă empirică mai mare (evidenţiată de anumite studii specifice) care poate fi adusă sau nu în sprijinul promovării respectivului principiu : cum un principiu al dreptăţii este normativ, el indică felul în care ar trebui

să stea lucrurile ; iar observaţiile empirice pot să sugereze cât de mult concordă preferinţele oamenilor cu prescripţiile formulate de acel principiu.

În tabelul care urmează sunt formulate mai multe situaţii concrete ; fiecare dintre noi poate încerca să evalueze dacă acţiunile menţionate sunt sau nu corecte (altfel spus, dacă satisfac sau nu ideea fiecăruia dintre noi despre ce este sau nu drept). Konow (2003) discută mai multe experimente efectuate cu scopul de a detecta care este atitudinea oamenilor faţă de situaţii de acest tip. Le vom discuta în continuare.

Nr. crt.	**Situaţie problematică**
1	1A. Proprietarul unui magazin are doi angajaţi, Ion şi Vasile. Ei sunt la fel de buni şi fiecare câştigă 700 de lei pe lună. Proprietarul decide să mute magazinul într-un alt loc, unde vânzarea este mai bună. Îi întreabă pe Ion şi pe Vasile dacă doresc să muncească în continuare la el, mai ales că le va mări salariile. Şi anume, unul dintre ei va câştiga 800 de lei, iar celălalt 1200 lei ; prin tragere la sorţi se va stabili cine va câştiga 800 lei şi cine va câştiga 1200 lei. Ion şi Vasile pot alege să meargă la alt magazin, unde vor câştiga 700 lei pe lună sau să îl urmeze pe proprietar. Amândoi aleg să îl urmeze. Evaluaţi vă rog propunerea făcută de proprietar celor doi angajaţi. Corectă Incorectă
2	1B. Să presupunem că Ion şi Vasile lucrează la o companie de publicitate. Fiecare are un salariu de 1400 lei pe lună. După perioada de probă, proprietarul ajunge la concluzia că Ion e harnic şi priceput, dar Vasile e leneş, iar rezultatele lui sunt mult sub aşteptări. Astfel, el decide să îi mărească lui Ion salariul la 1800 lei pe lună şi să îi micşoreze salariul lui Vasile la 1350 lei pe lună. Evaluaţi vă rog decizia privitoare la cei doi angajaţi luată de proprietar. Corectă Incorectă
3	1C. Să presupunem că Ion şi Vasile sunt gemeni şi că au fost crescuţi într-un mediu familial şi educaţional identic. Ei au aceleaşi abilităţi fizice şi mentale, dar Ion e mai harnic decât Vasile. Din acest motiv, după câţiva ani de muncă, Ion ajunge să câştige mai mult decât Vasile. Evaluaţi vă rog această diferenţă în veniturile lor. Corectă Incorectă
4	2. Ioana a cumpărat şase prăjituri pe care vrea să le dea celor două prietene ale ei, Maria şi Elena (care nu se cunosc între ele). Elenei îi plac prăjiturile respective de două ori mai mult decât îi plac Mariei. În împărţirea prăjiturilor, cum credeţi că e corect să procedeze Ioan ?

	A. Dă 2 prăjituri Mariei şi 4 Elenei. B. Dă 4 prăjituri Mariei şi 2 Elenei. C. Dă câte 3 prăjituri fiecăreia.
5	3A. Să presupunem că Primăria oraşului X are disponibile pentru închiriere două spaţii comerciale. Sunt doar două firme care le solicită, aflate una în proprietatea lui Ion şi cealaltă în proprietatea lui Vasile. Spaţiul comercial 1 are un vad mai bun şi niciunul din cei doi proprietari nu îşi poate permite să le închirieze pe amândouă. Primăria poate alege una din următoarele alternative : A. Ion primeşte spaţiul 1 şi obţine un profit anual de 150 de mii de lei, iar Vasile primeşte spaţiul 2 şi obţine de pe el un profit anual de 90 de mii de lei (în total : 240 de mii de lei). B. Ion şi Vasile împart spaţiul comercial 1 în mod egal şi fiecare obţine un profit anual de 100 mii lei. Primăria alege alternativa A. Evaluaţi această alegere. Corectă Incorectă
6	3B. Exemplul e similar celui de mai sus, cu excepţia faptului că alternativa A se înlocuieşte cu : A. Ion primeşte spaţiul 1 şi obţine un profit anual de 120 de mii de lei, iar Vasile primeşte spaţiul 2 şi obţine de pe el un profit anual de 90 de mii de lei (în total : 210 mii de lei). Corectă Incorectă
7	3C. Exemplul e similar celui de mai sus, cu excepţia faptului că alternativa A se înlocuieşte cu : A. Ion primeşte spaţiul 1 şi obţine un profit anual de 200 de mii de lei, iar Vasile primeşte spaţiul 2 şi obţine de pe el un profit anual de 90 de mii de lei (în total : 290 de mii de lei). Corectă Incorectă
8	4. Tu şi un bun prieten vă doriţi o carte rară. Prietenul tău petrece mult timp prin anticariate în căutarea acesteia, în timp ce tu nu mergi niciodată să o cauţi. La un moment dat, prietenul tău găseşte cartea. Corect Incorect
9	5. Ion este orb şi nu îi place televiziunea. Vasile, care e vegetarian, nu mănâncă hamburgeri. Să presupunem că Ion şi Vasile lucrează la aceeaşi firmă şi au acelaşi salariu. Ion e mult mai harnic decât Vasile. Cu ocazia sărbătorilor de iarnă, Ion primeşte de la firmă cadou tichete în valoare de 100 de lei pentru a cumpăra hamburgeri. Vasile primeşte de la firmă cadou un tichet de 2000 de lei pentru un televizor. Corect Incorect
10	6A. Presupunem că eşti capabil să schimbi averea fiecărui om din lume la nivelurile pe care le consideri cel mai corecte şi ai şi făcut acest lucru. În continuare, presupunem că Adrian Mutu semnează un contract cu

	Fiorentina în sensul că din fiecare bilet de intrare la meciurile clubului lui i se dă suma de 5 euro. Acest contract este postat pe site-ul clubului. Oamenii cumpără bilete, iar până la sfârşitul sezonului 1 milion de spectatori cumpără bilete. Adrian Mutu obţine atunci 5 milioane de euro. Evaluaţi câştigurile lui Adrian Mutu. Corecte Incorecte
11	6B. Presupunem că Adrian Mutu semnează un contract cu Fiorentina în sensul că din fiecare bilet de intrare la meciurile clubului lui i se dă suma de 5 euro. Acest contract este postat pe site-ul clubului. Oamenii cumpără bilete, iar până la sfârşitul sezonului 1 milion de spectatori cumpără bilete. Adrian Mutu obţine atunci 5 milioane de euro. Presupunem că ai fi capabil să schimbi averea fiecărui om din lume la nivelurile pe care le consideri cel mai corecte. Dacă ai face acest lucru, ar mai fi corect ca Adrian Mutu să aibă câştiguri de 5 milioane de euro? Da Nu

Să începem cu situaţia 1A. Ea descrie caracteristici definitorii pentru principiul rawlsian al diferenţei. Cele două persoane sunt într-o situaţie iniţială de egalitate, care e urmată de una determinată aleatoriu, în care apar inegalităţi, dar care satisfac principiul diferenţei, fiindcă prin contractul propus atât Ion, cât şi Vasile câştigă mai mult decât în situaţia iniţială. Făcând apel la studii empirice, Konow raportează totuşi că 86% dintre subiecţi consideră că acel contract nu este corect. Este interesant că principiul diferenţei nu este respins numai în această formă: el indică precis faptul că o situaţie în care o persoană pierde nu este corectă, aşa cum se întâmplă în 1B. Cu toate acestea, studiul empiric a indicat, în răspărul principiului rawlsian, că 80% dintre subiecţi sunt de acord cu o schimbare precum cea descrisă de 1B. În situaţia 1C e şi mai evidentă egalitatea iniţială a celor două persoane şi este evidenţiat efortul personal. În proporţie de 99%, subiecţii consideră că inegalităţile sunt corecte (chiar dacă natura i-a făcut pe cei doi identici în privinţa abilităţilor).

Să analizăm acum situaţia 2. Potrivit utilitarismului, alternativa preferată este A, fiindcă în acest caz cele mai multe prăjituri sunt oferite de Ioana Elenei, care obţine cea mai mare cantitate de plăcere. Konow raportează însă că numai 40% dintre subiecţi o identifică drept cea mai corectă; 56% dintre ei preferă o împărţiere egală a prăjiturilor şi numai 4% indică

alternativa B (care ar face ca Maria şi Elena să obţină, în ansamblu, cantităţi egale de plăcere).

Situaţiile de tip 3 pun sub semnul întrebării principiul utilitarist, potrivit căruia oamenii, atunci când evaluează din punct de vedere moral opţiunile, sunt maximizatori. În situaţia 3A, subiecţilor li se cere să decidă dacă este mai corect să se adopte alternativa A, care produce beneficii de 240 de mii de lei, dar inegale, în raport cu alternativa B, care produce un beneficiu total mai mic, de 200 de mii de lei, dar beneficiile celor doi sunt egale. 62% dintre subiecţi susţin, într-adevăr, alternativa A ; dar suportul nu este foarte puternic, fapt demonstrat de celelalte două variante ale situaţiei. În cazul B, beneficiul total scade la 210 mii de lei (dar numai 52% dintre subiecţi mai susţin că distribuţia este corectă), în cazul C beneficiul total creşte la 290 de mii de lei (dar numai 55% dintre subiecţi mai susţin că distribuţia este corectă).

Situaţia 4 atrage atenţia asupra unui aspect foarte important al principiului utilitarist : şi anume că atunci când acţionează, oamenii sunt interesaţi exclusiv de propriul beneficiu, şi nu de mărimea beneficiului celorlalţi ; nu ne interesează nici să îi fie mai bine celuilalt, dar nici nu îi dorim să îi fie mai rău (altfel spus, nu suntem invidioşi : nu dorim să moară capra vecinului). Situaţia 4 e formulată astfel încât subiecţii să aibă o mai mare tendinţă să fie invidioşi ; cu toate acestea, 87% consideră că alocaţia rezultată este corectă. Totuşi, s-a sugerat că în acest caz oamenii nu sunt în general invidioşi pentru că sunt tentaţi să ia în considerare, în evaluarea rezultatului, şi timpul petrecut pentru a procura cartea. Situaţia 5 nu depinde însă de această împrejurare. În situaţia 5, deşi una dintre persoane munceşte mai mult, ambele primesc tichete pentru un bun pe care celălalt nu şi l-ar dori, oricât de mult ar munci. Cu toate acestea, 90% dintre subiecţi consideră că nu este corect.

Situaţia 6A este analoagă bine-cunoscutului exemplu al lui Nozick al basketbalistului Wilt Chamberlain. (Exemplul va fi discutat mai jos, în secţiunea 4.1.) Potrivit lui Nozick, exemplul ilustrează dreptatea în transfer : dacă transferul este legitim, orice distribuţie care rezultă dintr-o situaţie dreaptă este de asemenea dreaptă. Cu toate acestea, Konow raportează că 59% dintre subiecţi consideră că distribuţia la care se ajunge este incorectă, în contradicţie cu principiul nozickean al dreptăţii în transfer. În situaţia 6B

şi mai mulţi subiecţi (76%) consideră că distribuţia la care se ajunge este incorectă. Acest rezultat se explică, probabil, prin faptul că oamenii sunt tentaţi să considere că situaţia la care se ajunge nu e datorată doar unui anumit tip de transfer, ci şi achiziţiilor şi transferurilor trecute, pe care de asemenea le consideră nedrepte.

Notă bibliografică. Citatele din autorii clasici provin din următoarele ediţii: Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988; Platon, *Republica*, în *Opere* vol. V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986; D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, în *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1975; I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972; H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, Dover, New York, 1966; Fr. Engels, *Anti-Düring*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, Bucureşti, 1955.

De asemenea, am folosit: B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, „Theories of Justice", Harvester, Londra, 1989; G. Buchanan: *Limitele libertăţii*, Institutul European, Iaşi, 1997; D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford, 1986; D. Gauthier, „Dreptatea ca alegere socială", în A. Miroiu (ed.), *Teorii ale dreptăţii*, Editura Alternative, Bucureşti, 1996; C.R. Hallpike, „Functionalist Interpretations of Primitive Warfare", *Man*, 8, 3 (1973), pp. 451-470; H. Kelsen, „What is Justice?", în *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*, University of California Press, Berkeley, 1957; M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982; G. Vlastos, „Justice and Happiness in the *Republic*", în *Plato. A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York, 1971; M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Blackwell, Oxford, 1993. În secţiunea 2.3 am folosit analizele lui J. Konow din „Which Is the Fairest One of All? A Positive Analysis of Justice Theories", *Journal of Economic Literature*, vol. 41, 4 (2003), pp. 1188-1239.

3. Libertatea

3.1. Conceptul de *libertate*

În societăţile moderne democratice, libertatea este acceptată în mod obişnuit, la modul abstract, ca o valoare fundamentală, alături de alte valori de bază, precum egalitatea, drepturile umane sau dreptatea. Nu putem să ne gândim la o societate democratică în care libertatea persoanelor ar fi drastic ameninţată. Însă întâmpinăm probleme în înţelegerea conţinutului ei de îndată ce încercăm să o abordăm la modul concret.

Există trei mari trei tipuri de teorii asupra libertăţii şi – deşi fiecare este sprijinită de intuiţiile noastre cu privire la ce este libertatea – nu este deloc evident că toate cele trei cazuri sunt consecvente între ele, că trimit la un model comun de înţelegere a acesteia. În prima accepţiune, libertatea este definită ca libertate de manifestare publică. În a doua accepţiune, libertatea este interpretată ca lipsa de constrângere sau interferenţă (acesta este sensul pe care în principal autorii liberalii îl dau termenului), iar în a treia accepţiune, ca determinare interioară. Să le analizăm pe rând.

a) *Libertatea ca manifestare publică* este definită în raport nu cu individul, ci cu aranjamentele politice în care acesta trăieşte. În această accepţiune, o societate liberă este acea comunitate politică în cadrul căreia indivizii iau parte activ la guvernare, elaborează legi şi iau decizii. Este vorba despre o comunitate care se *autoguvernează*, în sensul că nu este condusă de către străini. (Trebuie să fim atenţi să nu confundăm acest înţeles cu *democraţia*! Fiindcă libertatea în acest sens este posibilă în orice regim care nu este despotic, de pildă într-o monarhie constituţională.) În acest sens, libertatea este în mod prim şi fundamental o proprietate a

societăţii : societatea care se autoguvernează este liberă ; iar individul liber este individul care trăieşte într-o societate liberă.

O descriere amănunţită a acestui model al libertăţii întâlnim în lucrarea *Despre libertate la antici şi la moderni* a lui Benjamin Constant, în secţiunea referitoare la libertatea anticilor. Astfel, *libertatea politică* exprimă un statut social al cetăţenilor, care presupune participarea la activităţi colective ca a sta în agora, a fi membru în jurii sau libertatea de a nu fi sclav. (Să observăm de asemenea că ideea libertăţii politice era mai uşor de realizat în societăţile antice mici, al căror număr mic de cetăţeni era de natură să le permită tuturor participarea în politică.) Această perspectivă asupra libertăţii diferă însă în mod esenţial de libertatea în accepţiune modernă (de ceea ce se numeşte *libertatea civilă*). Libertatea civilă are ca subiect prim şi fundamental nu societatea (în cadrul căreia se manifestă cetăţenii), ci individul uman (cetăţeanul, oamenii care trăiesc în cadrul societăţii). El este liber în această accepţie atunci când beneficiază, de exemplu, de libertatea de a nu fi arestat arbitrar, de libertatea de a-şi exprima opiniile, de libertatea de a se asocia etc. Libertatea politică, la fel ca libertatea civilă, se definesc în raport cu spaţiul public al societăţii : ele privesc acţiunea politică, deci acţiunea care vizează raporturile de putere dintre oameni în cadrul societăţii.

b) *Libertatea ca lipsă de constrângere sau interferenţă* (= libertatea în sens liberal) se defineşte ca o caracteristică a indivizilor, persoane luate ca întreg (înzestrate deopotrivă cu raţiune şi impulsuri iraţionale). Libertatea liberală are ca subiect nu societatea, ci persoana individuală, luată ca atare, neanalizabilă în caracteristicile ei. În această accepţiune, libertatea mea de a îndeplini o acţiune este independentă de motivele pentru care doresc să îndeplinesc acţiunea respectivă ; cu alte cuvinte, nu contează de ce anume vreau să fac o anumită acţiune. Acest fel de libertate este asigurată prin două tipuri de activităţi : 1) protejarea de către guvern faţă de interferenţa altora şi 2) impunerea de legi de către guvernare. În acest caz, libertatea nu mai este definită ca acţiune în domeniul politic, ci drept ceea ce politica îi permite unei persoane să facă, adică nu îi impune nici o constrângere să nu facă acel lucru. În timp ce libertatea politică (accepţiunea *a*) îşi are

realizarea deplină atunci când orice decizie politică este a cetăţenilor, libertatea ca lipsă de constrângere sau interferenţă (accepţiunea *b*) îşi are realizarea deplină atunci când politicul intervine cât mai puţin în viaţa cetăţenilor.

c) *Libertatea ca determinare interioară* se realizează acolo unde indivizii, ca fiinţe complexe, se comportă în mod autentic, aşa cum sunt ei, potrivit cu ceea ce vor realmente ca fiinţe umane. Problema constă în definirea a ceea ce este autentic în individ şi care îi permite să fie liber. De această dată, spre deosebire de accepţiunea anterioară (*b*), individul este liber atunci când acţionează în mod raţional, adică atunci când nu se supune impulsurilor afective, iraţionale. Spre deosebire de a doua accepţiune a libertăţii, nu eşti liber atunci când nu ai în faţă o constrângere, ci atunci când te comporţi într-un anumit fel întrucât ai dat deoparte orice fel de pasiuni, afecte şi îţi urmăreşti interesul real, deci când te comporţi autonom.

Deosebirea dintre accepţiile *b* şi *c* se regăseşte în mod mai elaborat în distincţia lui Isaiah Berlin dintre libertatea pozitivă şi libertatea negativă :

i) *Libertatea negativă* este acel tip de libertate a cărei realizare presupune absenţa obstrucţiilor şi interferenţelor din partea altor oameni.

> Sunt liber […] în măsura în care nici un individ sau grup de indivizi nu intervine în sfera mea de activitate. În acest înţeles, libertatea politică nu este decât spaţiul în interiorul căruia un om poate acţiona fără ca alţii să-l împiedice. Dacă alţii mă împiedică să fac ceea ce aş fi putut altfel să fac, nu sunt în întregime liber ; iar dacă această arie este restrânsă sub o anumită limită, se poate spune că sunt constrâns sau poate chiar aservit […]. Constrângerea implică intervenţia deliberată a altor fiinţe umane în interiorul spaţiului în care aş putea, în condiţii normale, să acţionez. […] Prin a fi liber în acest sens eu înţeleg a fi scutit de orice imixtiune exterioară. Cu cât este mai vastă această arie de non-ingerinţă, cu atât este mai întinsă libertatea mea (I. Berlin, *Două concepte de libertate*, pp. 204-206).

Atunci când elaborează conceptul de *libertate negativă*, Berlin face anumite supoziţii : în primul rând, el consideră că libertatea în această accepţiune nu depinde de factori naturali, ci de acţiunile altor oameni. Cu

alte cuvinte, această libertate îţi lipseşte nu pentru că nu poţi trăi fără să mănânci sau pentru că nu poţi sări în înălţime trei metri, ci pentru că, într-o anumită situaţie, nu poţi atinge un scop din cauza altor fiinţe umane. În al doilea rând, Berlin consideră că acţiunile celorlalţi trebuie să fie deliberate şi directe pentru a fi relevante pentru ideea de *libertate*. De pildă, dacă guvernul le interzice persoanelor individuale să călătorească în alte ţări, în acest fel apar constrângeri deliberate care îi împiedică pe oameni să-şi exercite libertatea de mişcare. Dar dacă cineva nu poate să meargă în Tahiti în concediu pentru că nu are suficienţi bani, această circumstanţă nu poate fi considerată drept o constrângere care afectează libertatea individuală. Constrângerile pecuniare de acest tip nu sunt directe şi nu sunt rezultatul unor acţiuni deliberate ale guvernului. Importanţa libertăţilor civile, după Berlin, este aceea că ele acţionează ca nişte bariere împotriva interferenţelor exterioare.

Din chiar definiţia libertăţii negative iau naştere însă câteva probleme care trebuie discutate pe larg pentru ca ideea de libertate negativă să ne devină mai clară:

- De ce doar acţiunile directe ale oamenilor sunt limitări ale libertăţii negative? Nu putem considera că şi obstacolele economice (cum ar fi lipsa de resurse) sunt astfel de limitări? Sau legile generale, căci nici acestea nu sunt acţiuni directe ale oamenilor? Pare intuitiv să spunem că libertatea oamenilor a crescut pe măsură ce ştiinţa a progresat, iar economia s-a dezvoltat. Oamenii sunt mult mai liberi să comunice astăzi, când există noile mijloace electronice, decât erau înainte.
- De ce ar trebui să fie avute în vedere neapărat acţiuni deliberate ale celorlalţi? Intuitiv, de multe ori, noi nu considerăm că doar aceste acţiuni trebuie luate în considerare. Căci suferim că nu suntem liberi chiar dacă ceilalţi nu şi-au propus să ne limiteze acţiunile. Dacă ai plecat de acasă, iar eu vin şi nu am cheie, nu contează că m-ai lăsat pe afară intenţionat sau nu.
- Cât de directă trebuie să fie acţiunea cuiva ca să îmi limiteze libertatea negativă? Toate acţiunile noastre au consecinţe, iar acestea pot fi intenţionate, doar prevăzute sau chiar necunoscute de noi. De exemplu,

noi ştim că unele acţiuni ale noastre s-ar putea să aibă şi consecinţe negative : dar nu pe ele le-am intenţionat şi nu ne simţim responsabili pentru că au apărut. (Ca să nu mai vorbim de faptul că acţiunile noastre au consecinţe pe care nu le vom şti vreodată.) Distincţia dintre consecinţele intenţionate şi cele neintenţionate ale acţiunilor noastre este foarte importantă în multe situaţii. Când cineva comite un delict, contează dacă l-a făcut intenţionat sau din neglijenţă. În dezbaterile cu caracter moral din viaţa publică, ea apare de asemenea. De exemplu, atunci când doctorul provoacă un avort unei femei care suferea de inimă şi sarcina îi punea în primejdie viaţa, scopul său – deci consecinţa intenţionată a acţiunii sale – era de a salva viaţa femeii, chiar dacă o consecinţă prevăzută (dar neintenţionată) a acţiunii sale era moartea fătului. (În acest context, distinţia dintre consecinţele intenţionate şi cele doar prevăzute ale unei acţiuni este o modalitate de a justifica moral un anumit tip de avort.)

- Ce este o constrângere ? Este aceasta lipsa alternativelor sau altceva ? Fiindcă se prea poate ca o persoană să aibă la dispoziţie o mie de alternative dintre care să aleagă, dar niciuna dintre ele nu e cea pe care o preferă ; iar o altă persoană să nu aibă decât o alternativă – dar aceea este exact alternativa dorită de ea. Este neliberă a doua persoană ? Intuiţia noastră ne indică un răspuns negativ. Pe de altă parte, să ne gândim la conţinutul unei constrângeri. Să presupunem că o persoană este încuiată într-o cameră. Acceptăm că ea nu este liberă, fiindcă ea nu poate ieşi din acea cameră. Dar din ce cauză nu este liberă ? – pentru că e prezentă o obstrucţie sau pentru că îi lipseşte cheia ?

ii) *Libertatea pozitivă* derivă din dorinţa individului de a fi propriul stăpân, din dorinţa de autoguvernare, de a fi eu însumi cel care decide pentru mine, şi nu alte forţe străine. Chiar atunci când nu există constrângeri exterioare sau interferenţe din partea celorlalţi, se poate spune că nu eşti liber în măsura în care, de pildă, eşti supus pasiunilor, nu reuşeşti să te decizi, suferi de boli care te împiedică să decizi sau eşti ignorant. Conceptul de *libertate pozitivă* nu este însă îndeajuns de bine precizat prin această caracterizare. Berlin indică trei moduri în care îl putem înţelege.

a. Este libertatea ca *putere sau capacitate de a acţiona în anumite feluri în funcţie de voinţa individuală* :

> Vreau să fiu instrumentul propriei mele voinţe şi nu al voinţei altora. Vreau să fiu un subiect şi nu un obiect […] Doresc să fiu cineva, să nu fiu un nimeni ; vreau să fiu un om al faptei : să decid şi nu doar să execut deciziile luate de alţii în numele meu ; să acţionez în virtutea propriilor mele orientări, iar nu dirijat de natura exterioară sau de alţi oameni ca şi cum aş fi un lucru, un animal sau un sclav incapabil să-şi asume condiţia sa de om, adică să conceapă scopuri şi strategii proprii pentru a le atinge (I. Berlin, *Două concepte de libertate*, pp. 214-215).

b. Este *capacitatea de a-ţi direcţiona raţional viaţa, potrivit dorinţelor raţionale* :

> Oare nu au trăit oamenii experienţa eliberării lor din sclavia spirituală sau din sclavia faţă de natură şi nu au devenit oare conştienţi, cu această ocazie, de existenţa în ei, pe de o parte, a unui eu dominator, pe de alta, a unui eu dominat ? Acest eu dominator este identificat, în multiple variante, cu raţiunea, cu „natura mea superioară”, cu eul care proiectează şi năzuie spre satisfacţiile depline, dar îndepărtate, cu eul meu „real”, „ideal” sau „autonom” sau cu „ce am mai bun în mine” ; el este pus apoi în opoziţie cu impulsul iraţional, cu dorinţele necontrolate, cu natura mea „inferioară”, cu căutarea satisfacţiilor imediate, cu eul meu „empiric” sau „heteronom”, gata să se lase purtat de orice adiere de dorinţă sau de pasiune, un eu ce trebuie strict disciplinat pentru a putea fi ridicat la înălţimea „adevăratei” sale naturi (pp. 215-216).

c. Este *autodeterminarea colectivă, unde fiecare îşi joacă rolul în controlarea mediului* :

Adevăratul eu ar putea fi conceput ca o entitate mai vastă decât individul (în înţelesul obişnuit al termenului), ca un „întreg” social faţă de care individul n-ar fi decât un element sau un aspect : un trib, o rasă, o biserică, un stat, marea societate a celor vii, a morţilor şi a celor încă nenăscuţi.

Aceste răspunsuri ridică însă la rândul lor alte probleme, cum ar fi aceea dacă ele definesc un singur concept de *libertate* (anume, cel de

libertate pozitivă) sau este vorba de trei înţelesuri total diferite ale libertăţii. Al doilea răspuns ne duce cu gândul la libertate în sens de lipsă de constrângere interioară, în timp ce al treilea pare mai degrabă să se refere la libertate în sensul anticilor. Pe de altă parte, unele din cele trei răspunsuri pot fi periculoase, căci permit interpretări dictatoriale. De exemplu, plecând de la ideea că oamenii pot fi forţaţi să fie liberi, se poate argumenta că oponenţii politici nu-şi cunosc adevăratul sine, adevăratele dorinţe, motiv pentru care aceştia pot fi reduşi la tăcere. Dacă ne gândim la cel de-al treilea sens al libertăţii pozitive, ca autodeterminare colectivă, să observăm că cineva ar putea într-adevăr argumenta în felul următor : dacă adevăratul eu este întregul social, atunci societatea ca întreg are dreptul să impună ceea ce este bine şi ceea ce nu este bine pentru fiecare dintre noi ; ea cunoaşte mai bine decât fiecare dintre noi în parte ce ne este sau nu folositor, ce decizii trebuie să luăm etc. Prin urmare, unele planuri de viaţă pot fi respinse de către societate, unele alternative pot fi eliminate – în general, oamenii pot fi forţaţi ca (spre binele lor !) să acţioneze aşa cum le dictează alţii. Or, o asemenea concluzie de bună seamă că nu este consecventă conceptului de *democraţie*.

Distincţia lui Berlin între *libertatea negativă* („freedom from" : libertatea faţă de obstrucţii) şi *libertatea pozitivă* („freedom to" : libertatea să acţionezi) a devenit centrală în discuţiile legate de conceptul de *libertate*. Dar poate realmente să fie argumentată existenţa unei astfel de distincţii ? Criticile în această privinţă au venit din două direcţii principale de argumentare : pe de o parte, s-a argumentat că distincţia în sine nu poate fi susţinută (aceasta este critica lui MacCallum), iar pe de altă parte, s-a argumentat că distincţia este una superficială, care maschează altele mai profunde (această critică a fost formulată de Charles Taylor).

1. *Argumentul potrivit căruia nu se poate deosebi între cele două tipuri de libertăţi*. Analiza lui MacCallum pleacă de la felul cum utilizăm cuvântul libertate. Astfel, noi ne referim la libertate în contexte diferite : într-un fel vorbim despre libertate atunci când avem în vedere a) o societate liberă, libertatea voinţei, altfel când vrem să ne referim la b) libertatea alegerii

(„free to choose") şi altfel când avem în minte c) libertatea de griji materiale („free from"). În aceste trei expresii, folosim aparent concepte diferite de libertate, însă MacCallum argumentează că toate sunt folosiri *eliptice* ale unuia şi acelaşi concept. El consideră că libertatea este un concept mai complex, care de fiecare dată ne cere să avem în vedere că este întotdeauna : 1) a cuiva ; 2) faţă de ceva ; 3) de a face (de a nu face ; de a deveni, de a nu deveni) ceva.

Când vorbim despre libertate, facem apel la o relaţie triadică : corect este să spunem că ***x** e liber faţă de **y** să facă (să nu facă, să devină, să nu devină) **z***, unde **x** este agentul (individ, societate, instituţie), **y** sunt constrângerile, restricţiile, interferenţele, iar **z** acţiunile, caracteristicile caracterului unei persoane. Atunci când în situaţia a) vorbim despre o societate liberă, nu e menţionat agentul ; când în situaţia b) vorbim despre libertatea de a alege nu este clar ce îi corespunde lui **y** ; în sfârşit, când într-o situaţie de tipul c) folosim termenul *liber* nu este clar ce îi corespunde lui z. (De aceea, mai curând metaforic spunem de pildă că în societăţile dezvoltate de azi oamenii s-au eliberat de grija supravieţuirii.)

Aşadar, nu există două concepte diferite de libertate, aşa cum sugera Berlin : există, susţine MacCallum, un singur concept (triadic) de *libertate*. Noi accentuăm când asupra faptului că libertatea vizează obstacolele, constrângerile care apar – şi atunci vrem să vorbim despre „libertatea negativă" –, când asupra acţiunilor pe care le facem – şi atunci vorbim despre „libertatea pozitivă".

MacCallum admite însă că Berlin nu s-a înşelat însă pur şi simplu : formulând distincţia sa, Berlin s-a concentrat asupra aspectelor diferite ale conceptului de *libertate*. După el, Berlin a plecat de la ceva real, dar a conceptualizat incorect situaţia pe care a observat-o. Într-adevăr, observă MacCallum, apărătorii libertăţii negative şi, respectiv, ai libertăţii pozitive diferă între ei într-un mod esenţial. Anume, ei concep în mod diferit natura acelor **x**, **z** şi **y** care apar în definiţia libertăţii : **x** e liber faţă de **y** să facă (să nu facă, să devină, să nu devină) **z**. Astfel, conform adepţilor „libertăţii negative", **x** sunt persoane, fiinţe umane vii, **y** sunt aranjamentele realizate de oameni (deşi diferiţi autori acordă roluri diferite regulilor, practicilor

etc.), iar **z** sunt acţiunile persoanelor. Conform adepţilor „libertăţii pozitive", **x** sunt persoanele „raţionale" sau aşa cum sunt ele „în realitate" : sinele lor real este legat profund de familia, cultura, naţiunea din care fac parte ; **y** nu sunt doar aranjamentele create de oameni, ci şi cele care pot fi înlăturate de oameni (pentru a micşora suferinţa omenirii, de exemplu, forţe îmblânzite ale naturii), iar **z** sunt nu în primul rând acţiunile persoanelor umane, ci caracteristicile lor caracteriale.

2. *Argumentul potrivit căruia distincţia lui Berlin maschează alte distincţii, mai profunde.* Charles Taylor (în lucrarea *What's wrong with negative liberty ?*) este de acord cu distincţia lui Berlin între libertatea negativă şi cea pozitivă : aceasta este reală, dar, consideră Taylor, e o distincţie de suprafaţă. El argumenatează că în profunzime există o altă distincţie – cea dintre *libertatea ca exercitare* şi *libertatea ca oportunitate*. Când vorbim despre libertatea ca exercitare ne referim la libertatea de a te determina singur, de a-ţi determina viaţa, de a te autorealiza (în acest sens, deoarece priveşte un obiectiv fundamental al persoanei umane, acela de a se autorealiza, libertatea este o valoroare de căpătâi). În schimb, libertatea ca oportunitate este libertatea de a avea opţiuni, chiar dacă nu faci nimic în acest sens : eşti liber atunci când, dacă ai vrea, ai putea să faci ceea ce îţi doreşti.

Vedem că, aparent, libertatea ca oportunitate seamănă cu libertatea negativă. Însă cele două concepte nu sunt identice, căci nu poţi spune despre cineva că e liber (în sensul libertăţii negative) dacă nu e deloc realizat, dacă nu-şi pune nici măcar problema de a se realiza. Libertatea negativă, afirmă Taylor, presupune şi ceva de tipul libertăţii ca exercitare. Însă în ceea ce priveşte libertatea pozitivă, ea se identifică cu libertatea ca exercitare.

Ce este greşit în conceptul de *libertate negativă* ? În esenţă, critica lui Taylor se axează pe următoarele trei aspecte : mai întâi, libertatea negativă presupune şi libertatea ca exercitare. În al doilea rând, ea admite că scopurile pe care şi le propune o persoană nu sunt toate de acelaşi fel : unele scopuri sunt mai semnificative decât altele, deci unele obstacole sunt mai importante pentru noi decât altele. Taylor ne propune să ne gândim la

următorul exemplu : se poate spune că Marea Britanie este mai puţin liberă decât Albania, pe motiv că are mai multe semafoare, în timp ce ultima are puţine semafoare, dar pe teritoriul ei este restrânsă libertatea de exprimare religioasă (pentru că religia este oficial interzisă) ? (Articolul lui Taylor a fost elaborat la sfârşitul anilor ’70, când într-adevăr în Albania aşa stăteau lucrurile.) Intuiţia noastră, care spune că într-adevăr Marea Britanie nu era în anii ’70 mai puţin liberă decât Albania, se bazează însă pe presupunerea că deosebirile între obstacole în calea libertăţii sunt nu doar cantitative, ci şi calitative ; noi considerăm că obstacolele în calea libertăţii religioase sunt mult mai importante decât cele pe care le impun semafoarele. Prin urmare, cei ce susţin ideea de libertate negativă admit că nu toate oportunităţile sunt egale : unele dorinţe pot fi mai semnificative, mai nobile, mai înalte, iar altele mai triviale, mai josnice, mai puţin nobile.

Taylor consideră în al treilea rând că ideea de libertate negativă se îndepărtează de ideea fundamentală că în judecarea libertăţii trebuie să luăm în considerare ceea ce doreşte persoana umană, fără a aprecia ori evalua dorinţele umane (fiindcă doar astfel putem susţine că orice plan de viaţă al unei persoane umane, oricare ar fi acela, este acceptabil – fiindcă e planul de viaţă al unei fiinţe umane libere). Într-adevăr, argumentează el, ideea de libertate negativă conduce la concluzia că unele dorinţe ale oamenilor sunt frustrante pentru libertate. Oamenii le au, dar le resimt ca frustrante. Într-adevăr, eu îmi pot dori să fac carieră politică ; fiind însă o persoană foarte emotivă şi cu teamă de a vorbi în public, resimt această dorinţă a mea drept frustrantă. (Pot fi găsite nenumărate exemple de astfel de dorinţe. De pildă, îmi place să fumez, dar ştiu că fumatul îmi face rău la plămâni sau sunt un jucător împătimit de poker, dar această pasiune a mea îmi pune în pericol căsnicia etc.) Dar dacă este aşa, atunci libertatea unei persoane poate fi limitată nu numai de obstacole exterioare ei, aşa cum solicită conceptul de *libertate negativă* al lui Berlin, ci şi de constrângeri interioare, motivaţionale ; or, conchide Taylor, aceasta înseamnă că ideea de liberetate negativă este dificl de susţinut în mod consecvent.

Libertate şi libertăţi. Până în acest moment am vorbit despre ideea de *libertate*. Am presupus că, dacă avem o perspectivă satisfăcătoare asupra

ei, aceasta se poate aplica tuturor cazurilor particulare posibile. De exemplu, dacă sunt adept al ideii de *libertate negativă*, voi putea vorbi din această perspectivă despre, de exemplu, libertatea mea de gândire şi de conştiinţă, de asociere, libertatea mea de a-mi formula propriul plan de viaţă etc. Căci, dacă nu ar exista unul şi acelaşi înţeles al libertăţii care să acopere toate cazurile particulare, nu am putea percepe motivul pentru care numim „libertăţi" diferite feluri de libertate. Ori de câte ori folosim acelaşi cuvânt pentru lucruri diferite, trebuie ca în spate să fie acelaşi concept. Autori precum Hart afirma că, dacă se poate justifica un drept, atunci acela este cel de libertate în general, iar John Stuart Mill susţinea că există un principiu al libertăţii, iar acest principiu vizează în mod esenţial un singur concept.

Alţi autori adoptă o poziţie diametral opusă. Potrivit lor, disputele în privinţa ideii de libertate (precum cele care se învât în jurul distincţiei dintre libertatea negativă şi cea pozitivă) se datorează faptului că în mod greşit noi considerăm că există o libertate în sens general. (Prin urmare, există un principiu general al libertăţii pe care îl putem apoi aplica în cazul libertăţilor individuale.) Dar aceşti autori susţin că nu putem vorbi cu sens despre libertate la modul general ; putem vorbi doar despre o mulţime de libertăţi particulare. Astfel, potrivit lui Ronald Dworkin, nu există un drept general la libertate. Când discută despre libertate, Rawls are în vedere întotdeauna o listă de libertăţi : de gândire şi de conştiinţă, politice, de asociere, libertăţi specificate de libertatea şi integritatea persoanei etc. Să ne amintim că primul său principiu al dreptăţii are următoarea forma : fiecare persoană are un drept egal la cea mai extinsă schemă de libertăţi egale de bază, compatibilă cu o schemă de libertăţi similară pentru toţi. Referinţa e din nou la libertăţile particulare, şi nu la o libertate generală[1].

(În paranteză fie spus, s-ar putea argumenta că disputa aceasta are în spate o neînţelegere de tip epistemologic. Şi anume, ea ţine de modul în

1. S-ar putea ca acest tip de abordare al lui Rawls să îşi aibă originea în influenţa pe care, în prima parte a activităţii sale, a exercitat-o asupra sa filosofia lui L. Wittgenstein.

care înţelegem structura unei teorii a libertăţii. Atunci când vrem să construim o teorie a libertăţii, procedăm astfel: mai întâi, indicăm o construcţie generală, de exemplu spunem că subiectul libertăţii este cutare sau cutare, ori spunem – odată cu MacCallum – că forma logică a unui enunţ despre libertate este „**x** e liber faţă de **y** să facă **z**". Dar o teorie a libertăţii nu este doar o construcţie lingvistică, nu e doar o sumă de enunţuri despre libertate. Ea cuprinde o colecţie paradigmatică de situaţii particulare, în care intervin libertăţi particulare. Fiecare libertate particulară este libertatea aşa cum apare într-o situaţie dată. Oamenii nu se confruntă niciodată cu ideea de libertate, ci numai cu o sau mai multe libertăţi particulare. Prin urmare, dacă înţeleg o teorie a libertăţii ca fiind alcătuită atât dintr-un miez conceptual, cât şi din descrieri ale unor situaţii de intervenţie paradigmatică a libertăţii, atunci disputa libertate *versus* libertăţi se disipează.)

3.2. Justificarea libertăţii

Există două strategii dominante în demersurile de justificare a libertăţii, deci de a arăta că libertatea este o valoare: ele se bazează pe formularea de argumente de tip *consecinţionist* sau *deontologist*. Conform adepţilor primului tip de argumente, libertatea e valoroasă pentru că promovează alte lucruri valoroase (deci este valoroasă în sens instrumental). De exemplu, John Stuart Mill afirmă în capitolul trei al lucrării *Despre libertate* că fericirea generală este cel mai bine promovată dacă libertatea fiecăruia este mai largă. Pentru a înţelege corect argumentele lui Mill, sunt necesare câteva observaţii preliminare. Mai întâi, nu vom putea lua în considerare orice plăcere sau neplăcere a oamenilor (aici presupunem că fericirea cuiva e dată de plăcerile sau neplăcerile pe care le suferă în urma diferitelor acţiuni), căci atunci, pe criterii utilitariste, s-ar putea accepta restângerea libertăţii. Într-adevăr, să ne imaginăm o societate alcătuită numai din trei indivizi: doi din aceştia au neplăcerea de a vedea pe alţii jucând poker, drept pentru care (dacă deciziile în acea societate se iau prin regula

majorităţii) acest joc va fi interzis în societatea cu pricina. Intuiţia ne va spune că în acest caz este încălcată libertatea. Pentru utilitarişti, atunci când ne întrebăm dacă este corect din punct de vedere moral să procedăm într-un anumit mod, ceea ce contează este maximizarea utilităţii (a „fericirii") tuturor celor implicaţi. Or, aplicând acest criteriu în cazul de mai sus, ar decurge că jocul de poker va trebui interzis într-o societate precum cea descrisă, fiindcă plăcerea totală va fi mai mare dacă jocul este interzis : într-adevăr, doi dintre membrii societăţii preferă interzicerea jocului şi numai unul preferă permiterea lui. Utilitariştii se feresc să ajungă însă la asemenea concluzii, care sunt în răspărul ideilor noastre comune despre libertatea individuală. Argumentul lor este că problemele apar fiindcă noi am luat în considerare nu numai plăcerile sau neplăcerile pe care oamenii le resimt în privinţa unor fapte reale, ci şi plăcerea sau neplăcerea lor ca alţi oameni să aibă anumite preferinţe. Or, susţin utilitariştii aceste tipuri de plăceri nu vor trebui luate în considerare atunci când calculăm „fericirea generală". (Această distincţie între preferinţele oamenilor va fi importantă în continuare, când vom discuta despre acţiunile ofensatoare sau jignitoare.)

A doua observaţie necesară în acest context este aceea că există două variante ale teoriei utilitariste : există un *utilitarism raportat la acţiuni* (*act utilitarianism*) şi un *utilitarism relativ la reguli* (*rule utilitarianism*). În primul caz, argumentele încearcă să arate în ce condiţii o acţiune particulară a noastră este corectă din punct de vedere moral. Criteriul admis de utilitarişti este că o acţiune este corectă din punct de vedere moral dacă ea produce cea mai mare utilitate pentru toţi cei implicaţi sau afectaţi. De pildă, un părinte care îşi sfătuieşte copilul să se înscrie la o facultate acţionează corect din punct de vedere moral dacă astfel consecinţele pentru copil, dar şi pentru familie (sau chiar pentru prietenii lor) sunt mai bune decât cele ale oricărei alte decizii. Pentru un utilitarist raportat la reguli, problema este nu aceea de a determina dacă o acţiune particulară este corectă din punct de vedere moral, ci dacă adoptarea unei anumite reguli e de natură să producă cea mai mare utilitate. De pildă, să considerăm regula după care fiecare trebuie să îşi ţină promisiunile făcute. Această regulă, argumentează un utilitarist de al doilea tip, este una acceptabilă, fiindcă

respectarea ei instituie încrederea între membrii societăţii şi face posibile raporturile sociale, tranzacţiile economice etc. Desigur, pentru fiecare dintre noi, de multe ori, încălcarea acestei reguli ar produce cea mai mare utilitate (de exemplu, am promis să restitui la timp banii împrumutaţi de la un prieten, dar pentru mine ar fi mult mai util să nu îmi plătesc la timp datoria sau să nu mi-o plătesc deloc) ; însă nerespectarea regulii ar face ca încrederea între oameni să se prăbuşească, iar dacă nimeni nu ar mai respecta-o, atunci însăşi regula nu ar mai avea sens. Prin urmare, un astfel de utilitarist susţine că din punct de vedere moral e corect să ne respectăm promisiunile, chiar dacă nerespectarea ei uneori ne-ar produce consecinţele cele mai bune.

John Stuart Mill adoptă această a doua strategie de argumentare. Să vedem care sunt argumentele lui pentru libertate în general (i), precum şi în favoarea libertăţilor speciale (ii).

i) În primul rând, chiar dacă oamenii greşesc, este mai probabil ca fiecare din ei să aibă dreptate în privinţa a ce îl sau ce o face să fie fericit(ă), decât altcineva. Fiecare dintre noi ştie mai bine decât orice altcineva ce ne face sau nu plăcere. La nivel general, independenţa fiecăruia în judecarea fiecărei situaţii particulare conduce la consecinţe mai bune decât recomandările altora. În al doilea rând, cultivarea libertăţii individuale, argumentează Mill, conduce la dezvoltarea persoanelor. Cei care nu cred în libertate, afirmă el, sunt mai puţin fericiţi, în măsura în care nu-şi dezvoltă capacitatea de a alege. În al treilea rând, libertatea permite o pluralitate de moduri de viaţă şi de tipuri de personalitate. O societate liberă tinde să devină mai diversă, nu este omogenă. Dar de ce diversitatea este ceva bun ? Pentru că, în diversitate, fiecare se poate dezvolta mai deplin ; diversitatea conduce la progres, iar progresul la fericire. Pe de altă parte, pentru că se experimentează diferite moduri de viaţă, există modele diferite, iar astfel cei care prin natura lor sunt mai puţin creativi pot evalua mai multe posibilităţi pentru a-şi creşte propria satisfacţie.

ii) Una din libertăţile speciale evaluate de Mill ca instrumental valoroasă este *libertatea de exprimare*. Când oamenii care trăiesc într-o societate beneficiază de libertatea de exprimare, atunci, arată el, este facilitată

căutarea adevărului, este garantată guvernarea democratică şi este promovată autonomia individuală. Prin avansarea de idei diferite, iar apoi prin *critica* acestora, libertatea de exprimare permite creşterea cunoaşterii. În ceea ce priveşte ideile false, critica – posibilă fiindcă oamenii pot să exprime puncte de vedere opusă oricărei idei (oricât de adânc încetăţenite în societate) – permite respingerea acestora ; iar în ceea ce priveşte ideile deja acceptate ca adevărate, prin supunere la discuţii critice, ele nu sunt lăsate să devină dogme. Alegerile libere nu ar fi cu adevărat libere fără dezbatere şi critica politicilor candidaţilor. Libertatea de exprimare permite combaterea corupţiei şi e o condiţie a impunerii drepturilor individuale. Pentru că o viaţă fericită presupune capacitatea de a-ţi alege liber planul de viaţă, iar libertatea de exprimare ajută oamenii să-şi exercite capacitatea de raţionament, ea este esenţială pentru alegerea autonomă şi se dovedeşte încă o dată valoroasă.

Argumentaţia lui Mill ridică însă anumite probleme. Întâi, e problema dacă nu cumva Mill este prea optimist în ceea ce priveşte natura umană. Am văzut că, în opinia sa, dacă oamenii sunt liberi, ei îşi vor dezvolta o pluralitate de moduri de viaţă. Dar nu există nici o garanţie că aşa ceva se va întâmpla. Mulţi oameni sunt leneşi, le place conformitatea, manifestă o lipsă de interes pentru a formula noi planuri de viaţă. Libertatea nu e aşadar o garanţie că societatea va deveni mai diversă. Apoi, dacă este doar instrumentală, atunci libertatea nu e decât condiţia suficientă pentru ca într-o societate fericirea să devină mai mare. Dar, tot în manieră utilitaristă, s-ar putea afirma că am putea avea o astfel de societate şi fără libertate. Dacă de pildă un regim autoritar ar colecta şi dirija în satisfacerea nevoilor oamenilor o mare parte din resursele societăţii, atunci fericirea generală desigur că ar creşte. Dar acelaşi obiectiv s-a atins prin alte mijloace decât prin asigurarea libertăţilor oamenilor.

A doua strategie în demersul de justificare a libertăţii este cea de tip *deontologist* : conform acestei abordări, libertatea este intrinsec valoroasă ; chiar dacă în cazuri particulare ea duce la consecinţe care nu sunt optime, libertatea trebuie în continuare respectată (cu alte cuvinte, între libertate mai mare şi utilitate mai mare întotdeauna trebuie să alegem libertatea). Iată de exemplu poziţia lui Hayek în favoarea libertăţii :

> Există o nevoie la fel de mare de reguli morale în acţiunea politică şi în cea individuală, iar consecinţele deciziilor colective succesive, ca şi cele ale deciziilor individuale, vor fi benefice doar dacă se conformează unor principii comune.
> Astfel de reguli morale ale acţiunii colective se dezvoltă doar foarte greu şi foarte încet. Însă acest lucru ar trebui considerat drept o atestare a valorii lor. Cel mai important dintre cele câteva principii de acest tip pe care le-am dezvoltat este libertatea individuală, pe care ar fi mai bine să o considerăm un principiu moral de acţiune politică. Ca toate principiile morale, el se cere acceptat ca valoare în sine, ca principiu ce trebuie respectat fără a ne întreba dacă într-un caz particular va fi benefic. Nu vom obţine rezultatele dorite dacă nu îl acceptăm drept un crez sau drept o prezumţie atât de puternică încât nici un considerent de utilitate să nu îl poată limita. (Fr. von Hayek, *Constituţia libertăţii*, pp. 89-90)

Şi Rawls susţine cu argumente de tip deontologist ideea de libertate. Ştim că pentru Rawls primul principiu al dreptăţii este cel al libertăţii. Pe de altă parte, Rawls formulează o regulă de prioritate între cele două principii : primul are prioritate, în sensul că al doilea principiu intervine pentru a distinge între două aranjamente sociale numai dacă ele sunt echivalente potrivit primului principiu (deci dacă în ambele libertăţile sunt realizate în aceeaşi măsură). Ceea ce înseamnă că pentru Rawls *libertatea poate fi restrânsă numai de dragul libertăţii*. Dar aici apar două probleme : a) care sunt temeiurile pentru a alege acele libertăţi de bază ? Şi b) cum se specifică mai precis acele libertăţi şi cum se ajustează ele una la alta ?

Vom aborda mai întâi prima problemă, a temeiurilor pentru a alege între libertăţi. Rawls oferă două răspunsuri acestei probleme : în lucrarea *O teorie a dreptăţii* (1971), el afirmă că temeiurile ţin de interesele persoanelor, iar în lucrarea *Liberalismul politic* (1993) că acestea ţin de caracteristicile morale ale persoanelor. În prima lucrare, Rawls argumentează că libertatea este un bun primar care diferă de celelalte bunuri primare (de exemplu o pâine, un program TV, o autostradă sau o piscină) într-un mod fundamental. Adică, în timp ce în cazul tuturor celorlalte funcţionează principiul diminuării utilităţii marginale, aşa ceva nu se întâmplă cu libertăţile noastre. Ce

înseamnă acest lucru? La primirea unui bun primar, există un grad de utilitate, care scade pe măsură ce primim acel bun în mai multe rânduri sau în cantităţi mai mari. Dacă ne place îngheţata, pe prima o mâncăm cu mare plăcere, dar plăcerea derivată din consumarea celei de-a doua sau a treia îngheţate de obicei este mai mică decât cea produsă de prima. În societăţile contemporane creşte tot mai mult nevoia oamenilor de libertate, pe care ei nu sunt dispuşi să o schimbe cu nimic:

> În mare, temeiul regulii de prioritate e următorul: pe măsură ce condiţiile de civilizaţie se îmbunătăţesc, semnificaţia marginală pentru bunuri constând în avantaje economice şi sociale ulterioare se diminuează relativ la interesul pentru libertate, care devine mai puternic pe măsură ce condiţiile pentru realizarea libertăţii egale sunt mai deplin realizate. De la un anumit punct devine şi rămâne iraţional din punctul de vedere al poziţiei originare să se admită mai puţină libertate de dragul unor mijloace materiale mai mari. […] sub condiţii favorabile interesul fundamental de a ne determina planul de viaţă obţine un loc prioritar (*A Theory of Justice*, p. 543).

Aşa cum e formulată argumentaţia lui Rawls, s-ar părea că modul în care ne putem convinge că aşa stau lucrurile este acela de a face cercetările empirice. Am putea cerceta diversele societăţi de astăzi şi am putea încerca să corelăm condiţiile de civilizaţie din cadrul lor cu interesul pentru libertate al oamenilor care le formează. Dar dacă empiric se va dovedi că lucrurile nu stau astfel? Va infirma acest lucru teza lui Rawls privind primatul ideii de libertate, teza sa că libertatea nu poate fi restrânsă decât de dragul libertăţii?

Pentru a contracara o astfel de critică, în cea de-a doua sa carte – *Liberalismul politic* – Rawls sugerează o altă abordare, care pleacă de la caracteristicile morale ale persoanelor. Persoanele, arată Rawls, au două puteri morale: 1) capacitatea pentru un simţ al corectitudinii morale şi 2) capacitatea de a fi raţionale (de a-şi făuri un plan de viaţă). Datorită primei capacităţi, oamenii, putându-se închipui în minoritate, au fiecare o puternică raţiune pentru susţinerea ideii de libertate. Căci fiecare doreşte ca libertatea sa, oricare ar fi locul pe care îl va deţine în societate, să fie cât mai mare.

Plecând de la a doua putere morală, capacitatea persoanei de a fi raţională, Rawls invocă două argumente în favoarea libertăţii. Primul este consecinţionist : dacă eşti liber să-ţi exerciţi capacitatea de a-ţi făuri un plan de viaţă, această libertate devine un mijloc pentru a atinge binele personal. Al doilea este neconsecinţionist : avem un plan de viaţă, îl apreciem ca fiind bun, dar dorim în plus ca această apreciere să fie parte a planului nostru de viaţă. Cu alte cuvinte, ideea de a fi liber este în sine valoroasă, fiind parte a planului nostru de viaţă şi implicit a modului nostru de a concepe viaţa.

Despre a doua problemă pe care o menţionam la începutul analizei concepţiei lui Rawls, şi anume cum se specifică mai precis libertăţile de bază şi cum se ajustează ele una pe alta, vom spune aici doar că este posibil ca libertăţile să intre în conflict atât între ele, cât şi cu celelalte valori. Vom vedea mai jos în ce fel se poate întâmpla acest lucru şi cum pot fi abordate cazurile de acest tip.

3.3. Domeniul libertăţii

3.3.1. *Principiul vătămării*

Unde se manifestă libertatea şi între ce limite nu e legitimă restrângerea ei ? Răspunsul solicită determinarea unui domeniu al libertăţii – deci a unui domeniu în care persoana poate să facă anumite acţiuni şi în care *prima facie* e ilegitimă impunerea de către stat a unor obstacole, constrângeri. Cel mai cunoscut răspuns în acest sens este cel formulat în *Despre libertate* de John Stuart Mill. Potrivit *principiului vătămării* al lui Mill, nu e legitimă nici o constrângere asupra unei acţiuni pe care o fac dacă aceasta nu vatămă pe nimeni altcineva[1] :

1. Să observăm că în pasajul citat mai jos Mill delimitează cu atenţie subiecţii principiului vătămării ; anume, el se poate aplica efectiv doar 1) unor anumite categorii de persoane – anume celor capabile de progres prin convingere şi persuasiune (deci persoanelor mature) – şi 2) numai celor care trăiesc în societăţi libere, civilizate.

Scopul acestui eseu este de a afirma un principiu foarte simplu ca fiind întru totul îndreptăţit să guverneze pe de-a întregul raporturile bazate pe constrângere şi control, dintre societate şi individ, indiferent dacă mijlocul folosit va fi forţa fizică, sub forma pedepsei legale, sau va fi constrângerea morală a opiniei publice. Acest principiu este următorul : unicul scop care îi îndreptăţeşte pe oameni, individual sau colectiv, la ingerinţe în sfera libertăţii de acţiune a oricăruia dintre ei este autoapărarea ; unicul ţel în care puterea se poate exercita, în mod legitim, asupra oricărui membru al societăţii civilizate, împotriva voinţei sale, este acela de a împiedica vătămarea altora. Propriul bine, fizic sau moral, nu constituie o îndreptăţire suficientă. Un om nu poate fi constrâns, în mod legitim, să facă un anumit lucru sau să se abţină de a-l face pentru că ar fi mai bine pentru el să se comporte astfel, pentru că acest lucru l-ar face să fie mai fericit sau pentru că, în opinia altora, este înţelept sau este drept ca el să se comporte astfel. Toate acestea sunt bune temeiuri pentru a discuta cu el, pentru a-l mustra sau implora, dar nu şi pentru a-l constrânge sau a-i face rău dacă se comportă altfel. […] sub aspectele care îl privesc doar pe el însuşi, independenţa lui este, de drept, absolută. Asupra lui însuşi, a propriului trup şi spirit, individul este suveran.

Nici nu mai este necesar să spunem că această doctrină este menită să fie aplicată numai fiinţelor umane aflate la maturitate. Nu ne referim la copii sau la tinerii care nu au ajuns încă la vârsta pe care legea o fixează ca vârstă a bărbăţiei sau a maturităţii feminine. Cei care se află în faza în care se cere să fie încă îngrijiţi de alţii trebuie apăraţi împotriva propriilor fapte la fel ca şi împotriva oricăror primejdii din afară. Pe acelaşi temei, putem să nu luăm în considerare acele etape înapoiate din dezvoltarea societăţii în care specia umană era – putem aprecia – nematurizată[1].

Însă când putem spune că a avut loc o vătămare ? De pildă, pot spune că am fost vătămat atunci când doctorul mi-a scos o măsea, deci mi-a provocat durere fizică ? În mod obişnuit, noi nu suntem tentaţi să includem o astfel de acţiune a medicului între cele care ne produc vătămări. Mai precis, Mill are în vedere numai acele acţiuni care interferează cu cele prin care noi ne urmărim interesele ; ne vatămă acele *acţiuni ale altor persoane*

1. J.St. Mill, *Despre Libertate*, Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 17-18.

care perturbă urmărirea de către noi a scopurilor pe care ni le-am propus ; dar nu şi 1) acţiunile altor persoane, care nu interferează în nici un fel cu cele ale noastre şi, de asemenea, nici 2) acţiunile noastre.

Principiul vătămării presupune aşadar o distincţie importantă între două feluri de acţiuni : 1) cele care nu îl afectează decât pe autorul lor (sunt *self-regarding acts*) şi acţiuni care prin consecinţele lor afectează şi alte persoane în afara autorului lor (sunt *other-regarding acts*). Principiul vătămării nu se aplică în cazul acţiunilor de primul tip : aşa cum sublinia Mill, faptul că eu fac o acţiune care mă afectează doar pe mine nu este în nici un fel o raţiune suficientă pentru ca statul să intervină asupra mea, oricare ar fi consecinţele asupra mea ale propriilor acţiuni. Căci, scrie Mill, „asupra lui însuşi, a propriului trup şi spirit, individul este suveran". Din această distincţie decurge o alta, de o importanţă uriaşă. Mill spune

> Există însă o sferă de acţiune în care societatea, spre deosebire de individ, este interesată numai în mod indirect (sau chiar deloc) ; ea cuprinde acea parte din viaţa şi conduita unui om care nu-l atinge decât pe el însuşi, sau, dacă îi atinge şi pe ceilalţi, aceasta se întâmplă numai cu participarea şi acordul lor sincer, liber şi voluntar. Iar când spun că îl atinge doar pe el însuşi, înţeleg prin aceasta că îl atinge în primul rând şi în mod direct, căci, bineînţeles, orice îl atinge pe el poate atinge *prin el* şi pe alţii. (p. 20)

Aşadar, plecând de la deosebirea dintre acţiuni care îl vizează doar pe autorul lor şi acţiuni care îi vizează şi pe alţii (acţiuni *self-regarding* şi *other-regarding*), putem să distingem între două sfere ale societăţii : cea *privată* şi cea *publică*. Sfera privată este cea care, după Mill, „cuprinde acea parte din viaţa şi conduita unui om care nu-l atinge decât pe el însuşi, sau, dacă îi atinge şi pe ceilalţi, aceasta se întâmplă numai cu participarea şi acordul lor sincer, liber şi voluntar". În această sferă, individul este liber : statul nu este legitim să intervină, să impună constrângeri, obstacole în privinţa comportamentului individual. Sfera publică este cea în care se manifestă acţiunile care, prin consecinţele lor, afectează şi alte persoane decât autorul lor. Aici este locul de manifestare a principiului vătămării şi

este legitimă intervenţia statului, pentru a proteja libertatea fiecăruia dintre noi de interferenţele altora.

Pentru Mill, sunt trei tipuri de acţiuni care, prin consecinţele lor, nu ne afectează decât pe noi, şi anume cele care ţin de :

a) domeniul lăuntric al conştiinţei – libertatea de conştiinţă, dar şi libertatea de exprimare ;
b) domeniul gusturilor (înclinaţiilor) şi al scopurilor – libertatea de a-ţi făuri planuri de viaţă ;
c) domeniul asocierii indivizilor – libertatea de asociere.

Principiului vătămării al lui Mill i s-au adus mai multe obiecţii. Ideea de la care pleacă acestea este că distincţia dintre cele două tipuri de acţiuni (*self-regarding* şi *other-regarding*) nu se susţine. Căci nu putem stabili existenţa unor acţiuni care privesc doar autorul lor : întâi, nici o persoană nu este în întregime izolată ; apoi, o persoană care îşi aduce vătămări e un exemplu prost pentru ceilalţi, şi deci poate fi forţată să se controleze ; iar a treia este obiecţia paternalistă. Să vedem, în continuare, în ce constă fiecare dintre aceste obiecţii.

1. *Nici o persoană nu e în întregime izolată*. Dacă cineva se vatămă pe sine, îi vatămă prin aceasta şi pe cei în legătură cu el. „Ceilalţi" pot fi persoane care depind de el, persoane care aveau un sprijin de la el sau persoane care vor fi nevoite să îl susţină dacă el devine o povară.

Mill răspunde acestei obiecţii în felul următor : uneori se consideră în mod greşit că o acţiune este *self-regarding* când de fapt este *other-regarding*. Astfel este situaţia, de exemplu, a unui poliţist beţiv, a unui om extravagant care face datorii, dar nu şi le onorează. Sau să ne gândim la situaţia în care eu citesc acasă cărţi despre crime ; se poate ca aceste lecturi să mă influenţeze şi să devin o persoană periculoasă. Prin urmare, chiar dacă la prima vedere faptul că eu citesc acasă cărţi despre crime pare să fie o acţiune *self-regarding*, în fapt ea nu are acest caracter : ci influenţează modul în care ajung să mă comport faţă de alţii şi, astfel, este *other-regarding*.

Totuşi, se poate susţine în continuare că acţiunea mea de a citi acasă cărţi despre crime este una care mă vizează doar pe mine (deci este

self-regarding). Iar în acest sens pot fi avansate două tipuri de argumente. Mai întâi, faptul că în urma lecturii acestor cărţi aş putea să devin o persoană mai violentă este o consecinţă indirectă a acţiunii mele ; or, atunci când vrem să determinăm dacă o acţiune îl vizează doar pe autorul ei sau şi pe alţii ar trebui să avem în vedere numai consecinţele directe. Altminteri, am putea cădea în capcana de a spune că orice consecinţă, oricât de îndepărtată, a acţiunilor mele trebuie luată în considerare. De exemplu, să presupunem că acum o sută de ani o persoană a vânat în codru o căprioară şi a mâncat-o. A îngropat oasele într-o grotă. Dar ieri un copil care se juca prin acel loc a alunecat într-o groapă şi s-a tăiat la picior în unul din acele oase. Este vătămarea copilului o consecinţă a acţiunii vânătorului pe care ar trebui să o avem în minte atunci când evaluăm acţiunea lui ca *other-regarding* ? Intuitiv, s-ar zice că nu. În al doilea rând, desigur că e greu să argumentăm că acţiunile mele de a citi cărţi despre crime a cauzat un comportament al meu. Poate că acel comportament a fost cauzat de altceva, sau poate că relaţia cauzală curge exact în direcţia opunsă : adică, tocmai pentru că am o natură agresivă apreciez astfel de lecturi.

Pe de altă parte, uneori este clar că oamenii separă ferm ceea ce ţine de viaţa lor privată de ceea ce ţine de viaţa lor publică. Să ne gândim de exemplu la o persoană extravagantă, care, deşi face datorii, şi le plăteşte la timp sau la un poliţist care, deşi consumă băuturi alcoolice, face întotdeauna acest lucru în afara programului. De asemenea, consideră Mill, chiar dacă un om, prin comportamentul său, devine o povară, societatea îşi poate permite să îl susţină, de dragul unui bun mai mare, acela al libertăţii, şi poate face uz de alte mijloace de a-şi influenţa cetăţenii, fără a se recurge la restrângerea libertăţii. Astfel de mijloace pot fi educaţia sau autoritatea ideilor admise în general ca valabile în societatea respectivă.

Există însă şi o variantă modernă a acestei obiecţii, anume aceea că proprietatea unei acţiuni de a fi *self-regarding* nu e una absolută, pe care să o putem judeca în afara oricărui context. Dimpotrivă, această proprietate este în realitate un construct social : viaţa privată poate fi definită în cadrul unei societăţi de o asemenea manieră încât să ascundă relaţii de putere. Aici intervin de exemplu argumentele feministe : problemele care par să

fie personale ale femeilor, sugerează feministele, îşi au rădăcinile într-un sistem de convenţii politice care asupresc femeile. Bunăoară, atunci când se susţine poziţia aşa-numită „pentru viaţă" (pro choice) în chestiunea avortului, de obicei se argumentează că acesta este admisibil moral fiindcă femeia are dreptul să decidă în ceea ce priveşte viaţa sa sexuală, ceea ce se petrece în corpul său. Însă această privatitate nu e reală : deciziile femeilor privind propria viaţă personală, privind capacităţile lor reproductive, privind căsătoria sau familia în general nu sunt autonome ; aceasta pentru că domeniul „privat" este determinat de relaţiile de putere. Într-adevăr (cel puţin în păturile defavorizate), femeile nu au posibilitatea de a-şi controla capacităţile reproductive, în general viaţa privată, în măsura în care ele nu sunt independente economic de bărbaţi (soţi, concubini sau chiar părinţi) pentru a hotărî. Dar în general există chiar şi în societăţile moderne un întreg ansamblu de reguli, norme acceptate implicit şi care contribuie la menţinerea unor relaţii patriarhale.

2. Obiecţia paternalistă : la fel ca în situaţia retardaţilor mintal şi a copiilor (care nu se pot conduce singuri), societatea nu trebuie să lase în pace un individ depravat. Mill respinge însă această obiecţie, arătând că, cu mare probabilitate, majoritatea intervine în mod greşit, cum nu trebuie şi unde nu trebuie în deciziile oamenilor. Atunci când se exprimă cu privire la chestiuni care privesc doar individul, opinia publică este de cele mai multe ori subiectivă, influenţată de gusturile şi înclinaţiile celor care o formulează. *Fiecare persoană rămâne cel mai bun judecător al propriului său interes.*

Problema este mai complicată pentru John Stuart Mill. În *Principiile economiei politice*, Mill pleacă de la o distincţie fundamentală :

> Trebuie să plecăm de la distincţia dintre două genuri de intervenţie guvernamentală, care chiar dacă pot privi acelaşi subiect diferă mult în natura şi efectele lor şi solicită, pentru a fi justificate, motive cu grade foarte diferite de importanţă. Intervenţia se poate extinde pentru a controla acţiunea liberă a indivizilor. Guvernarea poate interzice tuturor persoanelor să facă un anumit lucru, sau să îl facă fără să aibă autorizarea ei, sau le poate solicita să facă anumite lucruri, sau o anumită manieră de a l face atunci când ei au opţiunea de a l face sau nu.

➔

> Aceasta este interferenţa *autoritară* a guvernării. Dar mai există şi un alt gen de intervenţie, care nu e autoritară: atunci când guvernarea, în loc să promoveze o dispoziţie şi să o aplice prin pedepse, adoptă o linie la care se recurge atât de des şi care se poate folosi în cazuri importante, aceea de a da sfaturi şi de a promulga informaţii; sau când, chiar dacă lasă indivizii liberi să şi folosească mijloacele de care dispun pentru a realiza un obiectiv de interes general, guvernarea fără să se amestece cu ei, dar nelăsând acel obiectiv doar în grija lor, înfiinţează, alături de ceea ce au făcut ei, o agenţie a sa pentru acel scop. Astfel, e un lucru să menţii o biserică şi cu totul altul să refuzi tolerarea altor religii sau a persoanelor care nu au nici o religie. E un lucru să oferi şcoli şi colegii şi cu totul altul să soliciţi ca orice persoană care funcţionează ca instructor să aibă o licenţă guvernamentală în acest scop. (J.S. Mill, 1909, *Book V*, capitolul XI, paragraful 1)

Intervenţiile de al doilea tip sunt foarte importante, fiindcă pun în discuţie principiul după care persoana individuală este cel mai bun judecător al propriului interes. Mill arată că există multe cazuri în care excepţiile de la acest principiu pot fi justificate. Educaţia este un exemplu: muncitorii necalificaţi nu ar putea să plătească educaţia elementară pentru copii lor şi, chiar dacă ar putea, nu ar face-o; de aceea, consideră Mill, e nevoie de intervenţia guvernamentală pentru a susţine financiar şcolile elementare, făcându-le astfel accesibile copiilor săraci. În general, crede Mill,

> în circumstanţele particulare ale unei epoci sau naţiuni, cu greu se va găsi ceva cu adevărat important pentru interesul general care să nu fie dezirabil sau chiar necesar să fie asumat de către guvernare, nu fiindcă indivizii privaţi nu pot să îl facă realmente, ci pentru că nu îl vor face. În unele locuri şi momente nu vor exista drumuri, docuri, porturi, canale, irigaţii, spitale, şcoli, colegii, tipografii, dacă guvernarea nu le înfiinţează. Căci publicul este fie prea sărac pentru a dispune de resursele necesare, fie prea puţin avansat în inteligenţă pentru a aprecia scopurile, fie nu are suficientă experienţă în desfăşurarea unor acţiuni comune pentru a atinge scopurile (paragraful 16).

După Mill, o clasă largă de cazuri – în care principiul că guvernarea nu poate gestiona problemele indivizilor la fel de bine ca ei înşişi este încălcat – e alcătuită din cele în care trebuie realizate servicii publice importante, dar nu există nici un individ care să fie interesat să le realizeze, căci acesta nu va primi o remuneraţie corespunzătoare acţiunii sale.

3. *O persoană care îşi produce vătămări este un exemplu prost pentru ceilalţi*. Dar atunci ar părea să decurgă că individul poate fi forţat să se controleze, ţinând seamă de faptul că el intră în legătură cu alţi oameni, iar vederea sau cunoaşterea lui i-ar putea corupe sau direcţiona deficitar pe aceştia. Mill contraargumentează însă în felul următor : cel mai important rău şi-l face sieşi agentul însuşi ; iar faptul că alţii îi pot cunoaşte situaţia are şi valenţe pozitive : căci arată şi la ce consecinţe negative poate duce un astfel de comportament.

Probabil că mulţi oameni consideră că sinuciderea – acţiunea persoanei individuale de a-şi pune capăt vieţii – este o acţiune de tip *self-regarding*. Dar să analizam puţin mai în amănunt acest exemplu. Până nu de mult, tentativa de sinucidere era pedepsită ca un delict în majoritatea statelor occidentale. În Germania, sinuciderea a fost depenalizată în 1755, în Franţa în 1791, iar în Marea Britanie abia în anul 1961. Aceasta nu înseamnă însă că se recunoaşte un drept al fiinţei umane de a-şi lua viaţa, ci mai degrabă că sinuciderea nu este nici legitimă, nici ilegitimă ; cu alte cuvinte, sinuciderea a ieşit din sfera publică a a început să fie considerată ca făcând parte din cea privată : acţiunea cuiva de a se sinucide a fost redefinită nu ca o acţiune *other-regarding*, ci ca una *self-regarding*. Implicit sau explicit, incitarea la sinucidere este în multe state pasibilă de pedeapsă (în Franţa, de exemplu, începând cu 1987), iar împiedicarea cuiva de a se sinucide este încurajată. Concluzia la care s-a ajuns a fost aceea că pedepsirea din punct de vedere legal nu s-a dovedit de natură să reducă rata sinuciderilor, ba mai mult era o corvoadă în plus asupra celor care supravieţuiau unor tentative de sinucidere. Apoi, de multe ori decizia de a-şi pune capăt vieţii se dovedeşte un act cu totul raţional şi autonom, iar interferenţa paternalistă a statului în ceea ce priveşte aceste decizii este considerată nejustificată.

În lucrarea *Causing Death and Saving Lives*, Jonathan Glover evaluează problema intervenţiei statului în situaţiile „jocului cu viaţa" şi sinuciderii. Să ne gândim de pildă la situaţia în care purtarea centurii de siguranţă în maşină este impusă prin lege. În acest caz, argumentează Glover, nu se poate spune că interferenţa paternalistă a statului este abuzivă, pentru că riscurile sunt foarte disproporţionate faţă de beneficii : altfel spus, este vorba despre minimizarea riscurilor cu restricţii minime, în chestiuni care

➔

nu contează în mod deosebit pentru indivizi. Totuşi, una este să fii constrâns prin lege să porţi centura de siguranţă când conduci, sau să porţi cască de protecţie pe motocicletă şi alta să ţi se interzică să îţi iei viaţa, atunci când în mod raţional sinuciderea este alegerea ta. Mai mult, tocmai politicile de reducere a riscurilor pot fi considerate măsuri adecvate de control al sinuciderilor. Să ne gândim de pildă la situaţia unui şofer care conduce în stare de ebrietate sau în momente în care nu ţine în mod deosebit la viaţa sa. Obligaţia de a purta centura de siguranţă, de a circula cu o anume viteză îl pot salva de la o moarte pe care nu o urmăreşte în mod raţional, dar o poate întâlni în jocul său cu viaţa. Autonomia personală, continuă Glover, este mai puţin lezată atunci când mi se cere să mă deranjez să îmi pun centura de siguranţă decât când mi se impun restricţii în probleme de importanţă vitală pentru mine.

3.3.2. *Acţiunile ofensatoare*

Distincţia dintre două feluri de acţiuni (pe de o parte, acţiuni care vatămă doar pe autorul lor, şi pe de altă parte acţiuni care vatămă pe alţii) este foarte importană în unele cazuri speciale, cum ar fi acţiunile *ofensatoare* şi cazurile legate de libertatea exprimării. Să ne amintim că discutam la finalul secţiunii 3.1 despre faptul că libertăţile pot intra în contradicţie între ele sau că libertatea poate intra în conflict cu alte valori (a doua problemă a lui Rawls în ceea ce priveşte limitările libertăţii în cadrul celui de-al doilea principiu). Să vedem cum se poate întâmpla acest lucru.

Să analizăm mai detaliat exemplul acţiunilor ofensatoare (insultătoare ori jignitoare). Există acţiuni care ofensează pe alţii, dar care sunt expresia comportamentală a faptului că o persoană aderă la un anumit plan de viaţă. Astfel de comportamente pot fi : aducerea de injurii la adresa persoane sau a unui grup, acţiunea de a scuipa în public, practicarea de acte sexuale în public, comportamentul explicit homosexual sau afişarea de materiale pornografice etc. Uneori, aceste comportamente sunt reglementate de regulile morale şi reprezintă încălcări ale acestora (spunem de pildă că nu e moral să se practice un act sexual în public sau că nu e moral să se afişeze

un anumit material pornografic etc.). Alteori însă nici morala tradiţională, nici alte norme nu ne indică modul în care să ne comportăm sau să ne raportăm la alţii. De pildă, să presupunem că cineva consideră că animalele sunt fiinţe sensibile, care suferă şi care de aceea nu pot fi omorâte pentru simpla noastră plăcere : acea persoană nu numai că nu va accepta să participe la o partidă de vânătoare (deci la un joc care rezultă în uciderea animalelor pentru simplă plăcere a oamenilor participanţi), ci se va simţi ofensată atunci când altcineva va organiza sau va participa la o partidă de vânătoare. (Cu atât mai mult se va simţi ofensată atunci când participanţii sunt oameni politici, care îi cer alegătorului votul lor !) Convingerile de acest tip ale persoanei respective sunt astăzi împărtăşite de tot mai mulţi oameni – dar evident că în societăţile tradiţionale ele erau cvasiabsente ; de aceea, morala tradiţională nu ne indică felul în care ceilalţi ar trebui să se raporteze la persoanele cu astfel de convingeri environmentaliste.

Pentru a aborda această temă, să începem cu analiza a două probleme : a) ce înţelegem prin „ofensator” şi b) cum se poate delimita libertatea de acţiune a cuiva.

a) Este corect să fie luate în considerare preferinţele noastre ca alţii să se comporte într-un anumit fel ? După cum am văzut mai devreme, răspunsul tipic utilitarist este negativ. Aşa cum nu trebuie să luăm în considerare preferinţele unor membri ai societăţii în miniatură descrise mai devreme, care respingeau preferinţele de a juca poker ale unor membri, tot astfel nu trebuie să ţinem seamă de faptul că unor persoane nu le place ceea ce fac alţi semeni, că se simt ofensate ori jignite de comportamentul acestora (în particular, nu trebuie să luăm în seamă faptul că cineva se simte ofensat de faptul că altcineva are un anumit comportament în viaţa sa privată : de pildă, citeşte literatură pornografică numai în intimitatea locuinţei sale etc.).

Cu toate acestea, cei mai mulţi dintre noi considerăm că aceste preferinţe ale unor membri ai societăţii noastre trebuie să conteze totuşi într-un anumit fel ; cu alte cuvinte, considerăm că pot fi luate în considerare preferinţele unor membri ai societăţii noastre pentru ca un anume comportament să nu fie promovat (încurajat) în societate, chiar dacă el nu poate fi prohibit. De exemplu, chiar dacă preferinţele apărătorului animalelor ca

vânătoarea să fie interzisă nu ar urma să fie luate direct în considerare, cel puţin ar trebui ca societatea să nu promoveze mediatic sau chiar normativ comportamente de acest tip (de exemplu, partidele de vânătoare ar trebui riguros reglementate – interzicându-se bunăoară uciderea unui număr foarte mare de animale etc.).

În al doilea rând, există graniţe precise pentru a delimita acţiunile care sunt de cele care nu sunt ofensatoare? De exemplu, părerea cuiva că argumentul ontologic privind existenţa lui Dumnezeu nu este valid ofensează sau nu un credincios? Sau îmbrăcămintea extravagantă a cuiva îi ofensează pe cei care o văd? Este necesar să se definească criterii pentru a selecta acele trăsături ale unui comportament care îl fac să fie ofensator, pentru că de multe ori „ofensate" sunt doar prejudecăţile cuiva.

În al treilea rând, este necesar să se facă o distincţie între *acţiunea* ofensatoare, pe de o parte, şi *descrierea acelei acţiuni*, pe de altă parte. De exemplu, nu este acelaşi lucru a face sex în public şi a afişa material pornografic, deoarece în a doua situaţie este vorba doar despre descrierea unei acţiuni, iar descrierea acţiunii cade sub problematica libertăţii de exprimare. Vom reveni mai jos asupra acestei distincţii.

b) Cum poate fi restrânsă libertatea de acţiune a cuiva? S-au propus mai multe criterii în acest sens. O acţiune ofensatoare poate fi interzisă când: i) ea poate fi evitată uşor (pot fi emise reglementări pentru a interzice de exemplu acţiunea de a scuipa în public); ii) se poate delimita o arie în care acţiunile cu caracter ofensator să se desfăşoare – de exemplu, afişarea materialelor pornografice poate fi permisă numai în unele magazine, nu în toate; ca filmele cu conţinut pornografic să fie transmise de programele de televiziune numai între anumite ore; iii) toată comunitatea consideră că acţiunea respectivă este ofensatoare; iv) acţiunea nu este expresia unei ideologii care trebuie protejată (de data aceasta, interzicerea acelei acţiuni ar duce la restrângerea libertăţii de exprimare).

Ultimele două criterii sunt problematice. Să evaluăm din această perspectivă situaţia practicării homosexualităţii ca acţiune ofensatoare. În Marea Britanie, în 1957, *Raportul Wolfendorf* al Comitetului asupra delictelor de homosexualitate şi prostituţie stabilea, în tradiţia abordării lui John Stuart Mill, că funcţia legii penale este

aceea de a păstra ordinea publică şi decenţa, de a proteja cetăţeanul faţă de ce este ofensator şi injurios şi să furnizeze protecţie suficientă în privinţa exploatării şi coruperii de către alţii, în particular celor care sunt vulnerabili îndeosebi, dat fiind că sunt tineri, sunt slabi de trup sau minte ori se găsesc într-o stare de dependenţă specială fizică, în privinţa poziţiei ocupate, sau economică. În opinia noastră nu este funcţia legii să intervină în vieţile private ale cetăţenilor, sau să încerce să impună un anume tipar de comportament mai mult decât este necesar pentru a realiza scopurile pe care le-am schiţat.

De aceea, Comitetul recomanda : „comportamentul homosexual între adulţi care consimt să nu mai fie un delict penal". Argumentul considerat decisiv în acest sens se baza pe distincţia dintre moralitate şi legalitate şi viza : „importanţa pe care societatea şi legea trebuie să o acorde libertăţii individuale de alegere şi acţiune în chestiuni de moralitate privată. Atâta vreme cât societatea, care acţionează prin lege, nu face o încercare deliberată de a echivala delictul cu păcatul, trebuie să rămână un domeniu al moralităţii şi imoralităţii private, care, pe scurt şi direct spus, nu e treaba legii".

Acest punct de vedere millian a fost criticat de lordul Patrick Devlin (unul dintre cei mai fervenţi susţinători ai teoriei conform căreia societatea are dreptul de a pedepsi din punct de vedere legal acele practici care dăunează moralităţii), iar apoi rediscutat de H.L.A. Hart şi Ronald Dworkin. Patrick Devlin considera că orice societate are dreptul de a-şi proteja existenţa. Iar o moralitate publică comună este o condiţie necesară pentru ca orice societate să poată supravieţui. Unele acţiuni, deşi nu vatămă pe alţii în mod direct, subminează moralitatea publică. De aceea, conchidea Devlin, acţiunile care aduc prejudicii moralităţii publice trebuie reglementate în autoapărare, iar practicile homosexuale cad sub incidenţa acestor reglementări.

Nu e posibil să se traseze limite teoretice puterii statului de a legifera în contra imoralităţii. Nu e posibil să se stabilească de la început excepţii (de exemplu, persoanele în special vulnerabile n. A.M.) de la regula generală sau să se definească arii inflexibile de moralitate în care în nici un caz nu se permite intervenţia legii. Societatea este îndrituită să intervină prin intermediul legilor

> sale, să se protejeze de pericole, fie ele dinăuntru sau dinafară. ş…ţ Societăţile se dezintegrează mai frecvent dinăuntru decât sunt distruse de presiunile dinafară. Există dezintegrare atunci când constatăm că nu există nici o moralitate comună, iar istoria arată că slăbirea legăturilor morale este adesea primul stadiu al dezintegrării – astfel încât societatea e justificată să facă primii paşi pentru a-şi păstra cadrul moral, tot aşa cum face pentru a-şi păstra guvernământul şi alte instituţii esenţiale. Suprimarea viciului e treaba legii tot aşa de mult cum este şi suprimarea activităţilor private subversive. ş…ţ Nu există limite teoretice ale puterii statului împotriva trădării de ţară şi a revoltei şi la fel nu cred că există limite teoretice ale legiferării contra imoralităţii[1].

După Devlin, putem fi de acord că a consuma băuturi alcoolice în viaţa privată este o acţiune *self-regarding*. Dar ce se întâmplă dacă jumătate din populaţia societăţii consumă băuturi alcoolice în viaţa privată? Nu cumva în acest caz însăşi existenţa societăţii este ameninţată şi deci ea trebuie să intervină pentru a se apăra? Devlin afirmă că nu există limite teoretice în privinţa stabilirii numărului de oameni care se pot îmbăta înainte ca societatea să legifereze împotriva beţiei.

L.H.A. Hart, în articolul *Imorality and treason*, identifică miezul problemei în chiar definirea moralităţii. Dacă aceasta ar fi doar expresia sentimentului de indignare sau dezgust împărtăşit de un număr de oameni, atunci nu există justificare ca aceste prejudecăţi ale acelor oameni să devină legi, pentru că atunci ar trebui să admitem consecinţe cu totul aberante. De exemplu, ar trebui să acceptăm că era corect ca vrăjitoarele să fie arse pe rug pentru că la un moment dat se credea că vrăjitoria este intolerabilă. Hart ne atrage atenţia să nu confundăm principiul democratic ca puterea să fie a majorităţii cu afirmaţia că majoritatea nu trebuie să respecte nici o limită.

La rândul său, Ronald Dworkin îi reproşează lui Devlin că nu a făcut distincţie între convingeri morale şi prejudecăţi personale. Problematică, afirmă Dworkin, nu este ideea generală a lui Devlin că moralitatea comunităţii

---

1. Lord Patrick Devlin, „Morals and the criminal law", în R.M. Dworkin (ed.), *The Philosophy of Law,* Oxford University Press, New York, 1977, pp. 76-77.

contează, ci încercarea de a stabili că anumite idei fac parte din ceea ce contează ca moralitate a comunităţii. (De ce, de pildă, ar face parte din moralitatea comunităţii anumite idei privind practicile homosexuale?)

În acest context pot fi făcute câteva remarci: în primul rând, trebuie lămurită mai exact semnificaţia conceptului de *moralitate publică*. De pildă, în Constituţia României se vorbeşte despre „bunele moravuri" şi „morală publică", fără să se explice exact ce se înţelege prin aceste expresii. (Cu multă bunăvoinţă, am putea fi de acord să acceptăm că în Constituţia noastră termenul *moralitate publică* se referă la punctele de vedere morale cu caracter politic, adică acelea care privesc aspectele morale ale cooperării între cetăţeni liberi şi egali.) În principiu, ar trebui ca moralitatea publică să fie un compus de principii asupra cărora am reflectat şi care au rezistat cercetării critice. Or, cel puţin în ceea ce priveşte viaţa sexuală, opiniile subiective şi prejudecăţile contează foarte mult pentru omul de rând.
În al doilea rând, putem accepta premisa că o societate are dreptul să-şi protejeze existenţa? O societate ipocrită victoriană, de pildă, sau una sclavagistă sunt îndreptăţite să îşi prezerve caracteristicile? Iar apoi, nu este deloc clar în ce fel o schimbare în moralitate, cum ar fi căsătoriile între homosexuali, va schimba radical societatea. În al treilea rând, în ce fel este publică moralitatea? Un răspuns este oferit în acest sens de către John Rawls. Moralitatea este publică atunci când toţi membrii societăţii acceptă, şi ştiu că şi ceilalţi membri acceptă, aceleaşi principii morale, iar instituţiile de bază ale societăţii sunt astfel construite încât să satisfacă acele principii.

> Dreptatea ca echitate urmăreşte să evidenţieze o bază publică de justificare în ceea ce priveşte chestiuni despre dreptatea politică, dat fiind faptul unui pluralism rezonabil. Întrucât justificarea se adresează altora, ea pleacă de la ceea ce este acceptat sau poate fi acceptat în comun; astfel, noi pornim de la idei fundamentale împărtăşite, implicite în cultura politică publică, în speranţa că, plecând de la ele, se poate dezvolta o concepţie politică care poate obţine un acord liber şi raţional. (J. Rawls, *Political Liberalism*, p. 100)

Dar să vedem ce se întâmplă când încercăm să evaluăm aceste chestiuni în situaţii mai concrete: de pildă, cum judecăm statutul materialelor pornografice? Tema lor, luată ca întreg, este sexul. Evident, materialele

pornografice sunt insultătoare, prin aceea că ele constituie un afront la adresa standardelor comunităţii privind descrierea şi reprezentarea aspectelor sexuale şi nu au valoare socială. Dar problema este cu ce drept ar putea statul să interzică publicarea acestor materiale ? Dacă spunem că statul are acest drept înseamnă că acceptăm că, în această acţiune a sa, el este ghidat de temeiuri morale şi că aceste temeiuri morale sunt publice, deci că privesc raporturi între cetăţeni. Mai mult, acceptăm că cei mai mulţi membri ai societăţii sunt înclinaţi să accepte o astfel de intervenţie a statului.

Dacă am căzut de acord că moralitatea publică este (sau ar trebui să fie) un compus de principii, este necesar să evaluăm problema acceptării pornografiei, ţinând seamă în acelaşi timp de faptul că mulţi membri ai societăţii susţin că afişarea materialelor pornografice este un act ofensator pentru opiniile lor morale. În această situaţie, statul va putea impune prin reglementările sale unele restricţii în privinţa difuzării şi consumului de materiale pornografice, de tipul : aceste materiale să poate fi achiziţionate, însă numai din anumite locuri special amenajate, nu foarte circulate şi să nu li se facă publicitate. Desigur, astfel de reglementări sunt de natură să provoace creşterea preţului materialelor pornografice şi ar trebui supravegheat ca această creştere să nu le facă foarte dificil de achiziţionat. Restricţiile de acest fel sunt de multe ori cerute nu doar de cei care nu acceptă pornografia, ci şi de cei care degustă aceste materiale, şi care nu doresc să fie văzuţi când le achiziţionează (de exemplu, de către copiii lor, de alţi membri ai familiei, de unele cunoştinţe etc.).

Există o serie de argumente şi contraargumente în ceea ce priveşte producerea, răspândirea şi consumul de materiale pornografice :

a) *Pornografia ca libertate de exprimare*. Promotorii acestui argument acceptă că afişarea materialelor pornografice înseamnă a spune lucruri ofensatoare pentru mulţi membri ai societăţii, dar argumentează că, dacă admitem libertatea de exprimare, trebuie să admitem şi pornografia. Supoziţia presupusă în acest argument este că pornografia nu reprezintă o acţiune, ci descrierea unei acţiuni ; un material pornografic nu este un fapt în lumea

reală, ci doar descrierea lui într-un anumit limbaj. Dar dacă lucrurile stau astfel, atunci pornografia poate fi restrânsă doar în măsura în care poate fi restrânsă libertatea de exprimare. Or, am văzut că aceasta este una dintre libertăţile pentru care este cel mai dificil de argumentat că poate fi restrânsă.

Criticii argumentului pornografiei ca libertate de exprimare susţin că această analogie nu este corectă : în ce fel este restrânsă libertatea de exprimare politică atunci când nu permiţi un material pornografic ? O altă critică a acestui argument susţine că analogia e numai parţial corectă, întrucât chiar dacă pornografia este un fapt de limbaj, ea este şi acţiune (vom reveni asupra acestei critici).

b) *Pornografia ca expresie a dreptului de a-ţi alege propriul plan de viaţă* presupune libertatea de a-ţi forma un plan de viaţă care cuprinde consumul de pornografie. Dreptul de a-ţi alege propriul plan de viaţă decurge din autonomia persoanei, fiind evident că unele planuri de viaţă pot fi diferite de cele ale majorităţii.

Să observăm că acest argument se bazează pe definirea consumului de pornografie ca o relaţie binară de genul : „**x** consumă **y**” ; singurul agent este **x**, cel care consumă. A consuma pornografie apare ca o acţiune care îl priveşte numai pe autorul acestei acţiuni. Critica argumentului se concentrează exact asupra acestui punct : fiindcă se susţine că relaţia de a consuma materiale pornografice are în realitate trei termeni, şi anume, corect este să spunem : **x** consumă **y** privitor la **z**. Întotdeauna, materialul pornografic e despre ceva. Cine este acel ceva ? În general, materialele pornografice sunt despre femei (**z**). Şi este atunci îndreptăţită întrebarea dacă nu cumva expunerea materialului pornografic le încalcă interesele.

Cea mai interesantă critică de acest fel este cea feministă. Rae Langton atacă ambele argumente aduse în favoarea pornografiei. Pornografia, argumentează ea, *descrie subordonarea* femeii ca obiect de consum sexual, dezumanizat, redusă la părţi ale corpului ei, prezentată în situaţii de degradare, umilire, inferioritate. Pornografia *provoacă subordonare*, tinde să o perpetueze şi încurajează ideea despre femeie ca obiect sexual, accesibil. În sfârşit, pornografia *este subordonare* ; pornografia nu este numai *limbaj*, ci este şi

acţiune prin care femeile sunt clasate ca inferioare şi se legitimează comportamente discriminatorii, prin ignorarea capacităţilor şi drepturilor femeilor. Căci pornografia reprezintă un discurs autoritar despre sex, o imagine autoritară despre rolul femeii în raporturile sexuale. Pornografia reduce la tăcere femeile : ele sunt intimidate şi de aceea nu pot vorbi sau, dacă vorbesc, nu sunt ascultate. (Paradigmatic în acest sens este cazul femeilor din ţările islamice, care nu au drepturi şi unde chiar numai vorba bărbatului este suficientă : dacă bărbatul zice „divorţez" de trei ori, divorţul este pronunţat, în timp ce cererea femeii nu este luată ca atare.) Şi, în sfârşit, pornografia împiedică femeile să acţioneze. În acest context, acţiunile femeilor de a nu apărea ca obiecte sexuale nu este luată în serios. Langdon dă ca exemplu cazul unei starlete a filmelor pornografice care a publicat o carte autobiografică, în care descria cum era umilită în timpul producerii filmelor. Însă cartea cu pricina a fost citită ca produs pornografic : tocmai pentru că era scrisă de către o femeie care făcea parte din acest sistem, ea nu putea *vorbi despre* pornografie.

*

Unul dintre cele mai frumoase, dar şi mai pline de miez elogii aduse valorii libertăţii a fost scris acum mai bine de o sută cincizeci de ani de Alexis de Tocqueville ; el e cu atât mai semnificativ când ne gândim la popoare care – ca şi cel român – au stat recent sub un regim despotic :

> N-o vom spune niciodată îndeajuns : nu există nimic mai bogat în minuni decât arta de a fi liber ; dar nimic nu este mai dificil decât învăţarea libertăţii. În despotism nu-i la fel. Adesea, despotismul se prezintă ca un balsam pentru toate relele încercate ; el este suportul dreptăţii ; un sprijin pentru cei oprimaţi şi întemeietor de ordine. Popoarele aţipesc la sânul scurtei prosperităţi pe care el o face să apară ; şi când se trezesc sunt nenorocite. Dimpotrivă, libertatea se naşte de obicei în mijlocul furtunilor, se stabilizează cu greutate printre discordiile civile şi numai când a îmbătrânit i se sesizează binefacerile[1].

1. A. de Tocqueville, *Despre democraţie în America*, vol. 1, Humanits, Bucureşti, 2005, p. 271.

Notă bibliografică. Lucrările care au fost utilizate în acest capitol şi la care s-a făcut referire sunt: I. Berlin, *Patru eseuri despre libertate*, Humanitas, Bucureşti, 1996 (eseul: „Două concepte de libertate"); B. Constant, *Despre libertate la antici şi la moderni*, Institutul European, Iaşi, 1996; J.St. Mill, *Despre libertate*, Humanitas, Bucureşti, 1994; J. St. Mill, *Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy*, Longmans, ed. a VII-a (ed. W.J. Ashley), 1909; Fr. von Hayek, *Constituţia libertăţii*, Institutul European, Iaşi, 1998; R. Dworkin (ed.), *The Philosophy of Law*, Oxford University Press, Oxford, 1977 (au fost folosite următoarele eseuri: Lord Patrick Devlin, „Morals and the Criminal Law"; H.L.A. Hart, „Morality and Reason"); H. La Folette (ed.), *Ethics in practice*, Blackwell, Oxford, 1995 (au fost folosite următoarele eseuri: R. Dworkin, „Do we have a Right to Pornography?", J. Arthur, „Ethics and Stones", M. Frieden, „Speech Codes and Feminism"); R. Dworkin, *Taking Rights Seriously* (eseurile: „Liberty and Moralism", „What rights do we have?"); D. Miller (ed.), *Liberty,* Oxford University Press, Oxford, 1991 (în special, „Introduction" şi eseurile lui G. MacCallum şi Ch. Taylor); J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, Penguin Books, 1990 (capitolul „Suicide and Gambling with Life"). De asemenea, am apelat la N.E. Bowie, R.L. Simon, *The Individual and the Political Order*, Rowman & Littlefield, New York, 1998, şi J. Riley, *Mill on Liberty*, Routledge, Londra, 1998.

4. Egalitatea

Idealul egalităţii între oameni este de cele mai multe ori exprimat, succint şi expresiv, prin sloganul : „Toţi oamenii sunt egali". Dar această formulare, îndată ce încercăm să îi înţelegem conţinutul exact, pare ambiguă. Căci nu ne spune în ce fel sunt oamenii egali (când cu toţii ştim că ei diferă în numeroase feluri, atât în ceea ce priveşte trăsăturile lor naturale – fizice sau mentale –, cât şi în ceea ce priveşte locul şi rolul lor în societate). În plus, nu este deloc limpede ce natură are această formulare : este ea descriptivă (ne anunţă că într-o anumită privinţă importantă – pe care desigur că am dori-o cu toţii precizată – oamenii sunt egali între ei) sau este normativă (ne spune cum ar trebui să fie trataţi membrii societăţii) ? Vom încerca în acest capitol să clarificăm atât de comuna afirmaţie că toţi oamenii sunt egali.

4.1. Ideea de egalitate

La ce ne referim atunci când vorbim despre egalitate ? La caracteristicile unor persoane, ale unor reguli sau la trăsăturile societăţii în care trăim ? Să observăm că, dacă spunem că „persoanele x şi y sunt egale" (de exemplu, ca înălţime) sau „între x şi y este o egalitate" (de exemplu în privinţa şanselor de a obţine un post), înţelesul termenului *egal* nu pare să fie tocmai acelaşi. Conceptul de *egal* (sau *egalitate*) poate fi utilizat în cel puţin următoarele patru sensuri, pentru a evidenţia :

a) *Egalitatea caracteristicilor personale*. Dacă spui că x este egal cu y, trebuie adăugată caracteristica z în raport cu care ele sunt egale, şi anume : x este egal cu y în privinţa lui z, care poate fi forţa fizică, talentul, averea etc.

Un text celebru care afirmă egalitatea fundamentală între oameni, în pofida aparentei inegalităţi în ceea ce priveşte calităţile lor fizice şi intelectuale îi aparţine lui Thomas Hobbes :

> 1. Natura i a făcut pe oameni atât de egali în privinţa facultăţilor trupului şi ale minţii, încât, deşi s ar putea găsi câte un om a cărui forţă a trupului sau agerime a minţii să fie câteodată în mod evident mai mari decât ale altuia, totuşi, atunci când le considerăm pe toate la un loc, diferenţa dintru un om şi un altul nu este atât de însemnată încât cineva să poată cere pentru sine, pe acest temei, vreun beneficiu pe care să nu l poată la fel de bine pretinde şi altcineva. Căci, în ceea ce priveşte forţa trupului, cel mai slab are destulă putere ca să l omoare pe cel mai puternic fie printr o uneltire secretă, fie prin unirea cu alţii aflaţi în aceeaşi primejdie.
> 2. Iar cât priveşte facultăţile minţii (lăsând la o parte artele bazate pe cuvinte şi în special acea măiestrie de a proceda conform unor reguli generale şi infailibile, numită ştiinţă, pe care doar foarte puţini o posedă şi doar în puţine domenii, ea nefiind o facultate înnăscută şi nici dobândită, aşa cum este prudenţa, pe când căutăm alte lucruri), găsesc că există aici o şi mai mare egalitate decât a forţei fizice. Căci prudenţa nu este decât experienţă, pe care un timp egal o conferă într o măsură egală tuturor oamenilor, în acele lucruri pe care ei le urmăresc în mod egal. Ceea ce ar putea face ca o asemenea egalitate să fie de necrezut nu este decât o părere deşartă despre propria înţelepciune, pe care aproape toţi cred că o posedă într un grad mai mare decât oamenii de rând (adică decât toţi ceilalţi, în afară de ei înşişi şi alţi câţiva care îi privesc cu ochi buni, datorită faimei acestora sau acordului în păreri). Pentru că natura oamenilor este astfel încât oricât ar admite ei că mulţi alţii sunt mai ingenioşi, mai elocvenţi sau mai învăţaţi, totuşi cu greu ar crede că există mulţi la fel de înţelepţi ca ei înşişi ; căci ei au în faţa ochilor propria înţelepciune, dar se găsesc departe de a altora. Însă aceasta dovedeşte mai degrabă că oamenii sunt egali decât inegali. Căci, de obicei, nu există un semn mai grăitor al distribuţiei egale a unui lucru decât acela că fiecare e mulţumit cu partea sa" (Th. Hobbes, *Leviathanul*, capitolul XIII ; p. 37).

b) *Egalitatea de tratament* : x e egal cu y, în raport cu o regulă, reglementare. Tratamentul „egal" se referă la aplicarea imparţială a regulii. Un exemplu în acest sens este votul egal : fiecare votant este tratat la fel – de pildă fiecare are un singur vot pentru a alege deputaţii şi un singur vot pentru a alege senatorii. Vorbim de tratament egal al candidaţilor la un

examen (precum cel de admitere la facultate), în sensul că tuturor li se aplică acelaşi tratament : examenul e acelaşi pentru toţi.

c) *Reguli egalitare de distribuţie a unui bun*. De această dată, nu mai avem în vedere tratamentul egal al oamenilor sub o anumită regulă, ci o trăsătură a regulilor ; spunem despre unele reguli că sunt egalitare, iar despre altele că nu sunt egalitare. De exemplu, putem susţine că regula conform căreia avortul este permis este corectă sau nu moral. Iar această regulă e astfel construită încât să asigure un tratament egal al tuturor cazurilor. Dar nu are sens să te întrebi dacă e egalitară. Egalitare, în acest al treilea sens, pot fi regulile care stipulează cum se distribuie un beneficiu (voturi, salariu, oportunităţi, slujbe etc.) sau o sarcină (datoria de a plăti taxe, de a face serviciul militar etc.). Regulile egalitare de distribuţie au forma : x beneficiu (sau sarcină) este alocat(ă) lui y după cum acesta are o caracteristică z. De exemplu, atunci când Ministerul Educaţiei repartizează fonduri pentru desfăşurarea activităţilor universităţilor româneşti, face acest lucru conform cu felul în care universităţile satisfac anumite caracteristici : ce număr de studenţi sunt înscrişi în diversele programe de studiu, care este calitatea ofertei educaţionale etc. Regula utilizată de Minister este egalitară : ea descrie cum este distribuit un beneficiu (ceea ce se cheamă „finanţarea de bază a universităţilor") conform unor criterii.

Atunci când ne întrebăm dacă o regulă este sau nu egalitară, problema care apare este : ce criterii sunt avute în vedere şi care definesc faptul că regula este egalitară. Putem să ne raportăm la orice fel de criterii sau numai unele pot intra în discuţie ? De exemplu, în prezent este un loc comun să respingem utilizarea unor criterii precum sexul, rasa sau religia în formularea unor reguli de distribuire a beneficiilor sociale. Dacă s-ar formula o regulă după care persoanele care aparţin unei anumite etnii nu au dreptul la vot sau la educaţie de un anumit tip, sigur că imediat am respinge-o ca rasistă : în fundal, ideea este că ea nu e egalitară. Sau dacă s-ar formula explicit o regulă după care la acelaşi tip de poziţie într-o instituţie şi la aceeaşi muncă femeile primesc un salariu mai mic decât bărbaţii, iarăşi am respinge-o imediat ca sexistă : căci beneficiul este repartizat neegalitar.

d) *Societate egalitară*. Există un ideal egalitar, acela al unei societăţi în care inegalităţile sunt reduse cât mai mult (până către eliminare, conform unor susţinători ai acestui punct de vedere), iar dacă ele există, atunci sunt justificabile ; de asemenea, în acea societate regulile cele mai importante sunt egalitare. În orice societate există disparităţi, dintre care unele sunt semnificative moral. Desigur, nimeni nu obiectează pe temeiuri morale atunci când dirijorul unei orchestre coordonează felul în care membrii orchestrei cântă. Dar în alte cazuri noi evaluăm moral diferenţele dintre oameni, precum cele care privesc puterea politică, socială, venitul, statusul, şansele de dezvoltare a facultăţilor individuale, libertăţile sociale şi personale, privilegiile de orice fel. O societate egalitară, în acest înţeles, este aceea în cadrul căreia regulile egalitare reglează principalele domenii în care apar disparităţi sociale.

Există două tipuri mari de teorii asupra egalităţii : 1) *teorii formale* şi 2) *teorii materiale*. Să le analizăm pe fiecare în parte.

4.1.1. *Teoriile formale ale egalităţii*

Potrivit acestora, pentru a înţelege ce este egalitatea este necesar să se construiască un criteriu general, formal al egalităţii între oameni (care să fie capabil să susţină anumite tipuri de politici publice) ; dar de multe ori aceste teorii nu sugerează şi un conţinut concret al ideii de egalitate. Aristotel formulează o astfel de teorie în cartea a V-a din *Etica nicomahică*, atunci când spune că „nedreptatea apare atunci când egalii sunt trataţi în mod inegal şi de asemenea atunci când inegalii sunt trataţi în mod egal”. Cu alte cuvinte, dacă două persoane sunt egale într-o privinţă, atunci dacă tratăm pe una într-un fel şi cealaltă trebuie tratată la fel. Vedem aşadar că astfel de teorii sunt normative – ne spun cum trebuie să procedăm, plecând de la conceptul de *egalitate* ca egalitate în privinţa unor considerente relevante moral.

Exemple de teorii formale sunt *teoriile proporţionale* asupra egalităţii. Teoriile proporţionale se referă la felul în care oamenii pot fi trataţi în mod inegal, şi anume :

(x are proprietatea y în gradul z) / (x' are proprietatea y în gradul z') = (x trebuie să aibă proprietatea y' în gradul v) / (y trebuie să aibă proprietatea y' în gradul v')

Ideea este deci următoarea : să presupunem că o persoană x are o anumită proprietate, să zicem pe cea a curajului, în gradul z ; ea diferă de o altă persoană x', care este curajoasă într-un alt grad, mai mic, z'. Aristotel argumentează că atunci când ne punem problema de a răsplăti cele două persoane pentru curajul de care au dat dovadă, este drept ca această răsplată în privinţa y' (să zicem a recunoaşterii publice ori a banilor oferiţi) să fie diferită, în funcţie de curajul de care a dat fiecare dovadă – deci proporţională cu acesta. Nu pare să fie drept ca persoane cele două să fie la fel răsplătite, dacă ele diferă în ceea ce priveşte proprietatea relevantă.

Teoriile proporţionale ale egalităţii particularizează teza mai generală că întotdeauna *cazurile similare trebuie tratate similar*.

Să observăm însă că teoriile proporţionale ale egalităţii ridică cel puţin două tipuri de probleme. Prima este aceea că ele nu au un conţinut determinat. O astfel de teorie ne spune doar că trebuie să fim egali în faţa legii, dar lasă liberă orice alegere a lui y şi y' – deci a proprietăţilor pe care le considerăm relevante pentru a trata două persoane. Însă intuiţia noastră asupra ideii de egalitate ne cere să admitem că aceste caracteristici relevante în tratarea oamenilor nu pot fi oricare ; noi suntem tentaţi să admitem că – atunci când tratăm oamenii ca egali sau nu în anumite contexte – numai unele dintre proprietăţile lor pot să conteze. Atunci când avem în vedere cum să se voteze, nu considerăm că o persoană precum un scriitor faimos (sau chiar un fotbalist ori cântăreţ faimos) are dreptul la mai multe voturi, pentru că este faimos ; tot aşa, nu considerăm că faptul că cineva are o funcţie importantă în stat face ca acea persoană să aibă dreptul mai mult decât alta la asistenţă medicală.

A doua problemă pe care o ridică acest tip de teorii ale egalităţii este aceea că putem foarte bine să le interpretăm atât ca teorii ale egalităţii, cât şi ca teorii ale inegalităţii : căci ele justifică la fel de bine şi faptul că într-un context trebuie să tratăm două persoane ca egale, cât şi faptul că le putem trata ca inegale. Aşadar, în ce sens sunt ele teorii ale egalităţii ?

Într-adevăr, pe de o parte, o astfel de teorie este compatibilă cu o situaţie în care, prin aplicarea ei, ar creşte diferenţele dintre persoane în privinţa lui y' (a modului în care ele sunt tratate), iar pe de altă parte, e compatibilă cu teoria lui Aristotel, că oamenii sunt diferiţi de la natură.

Or, pentru a fi o teorie a egalităţii, ar trebui să i se adauge ceva în plus. Şi anume, ar trebui să presupunem ca premisă în construirea unei proporţii precum cea de mai sus faptul că *toţi oamenii sunt egali*. Însă atunci teoria este incompletă, iar adaosul era tocmai ceea ce teoria ar fi trebuit să explice.

4.1.2. *Teoriile materiale ale egalităţii*

Întrebarea asupra cărora se concentrează aceste teorii este următoarea : *în ce privinţă sunt oamenii egali ?* (Iar dacă oamenii sunt egali, mai putem vorbi de existenţa unor inegalităţi acceptabile ?) Există două tipuri de răspunsuri : conform primului, oamenii sunt în mod absolut egali (deci sunt egali în orice privinţă semnificativă), de aceea nu este acceptabilă nici o inegalitate. Cel de-al doilea relativizează egalitatea la anumite criterii ; de aceea din această perspectivă unele inegalităţi sunt permisibile.

Paradigmatic pentru primul tip de teorii materiale este *Manifestul egalităţii*, elaborat în vremea revoluţiei franceze de Gracchus Babeuf şi Sylvain Maréchal. Teza principală susţinută acolo este că între oameni ar trebui „să nu existe nici o altă diferenţă în afară de cele de vârstă şi de sex. Cum toţi au aceleaşi nevoi şi aceleaşi facultăţi, să aibe de aceea aceeaşi educaţie şi aceeaşi dietă. Ei se bucură de acelaşi soare şi de acelaşi aer pentru toţi ; de ce nu le-ar folosi fiecăruia aceeaşi parte şi aceeaşi calitate de hrană ? ".

Astfel de teorii extreme par inacceptabile, însă ele ridică o problemă foarte importantă : de ce ar conta o anumită proprietate şi nu altele pentru a diferenţia între membrii unei societăţi ? Căci dacă, aşa cum acceptăm astăzi, proprietăţi precum rasa, originea etnică, sexul, vârsta nu sunt relevante moral şi deci politic şi la fel contingenţele sociale, cum ar fi naşterea şi averea, atunci ce calităţi pot fi considerate relevante pentru a diferenţia între oameni ?

În cartea sa, *O teorie a dreptăţii*, John Rawls susţine că „nimănui nu i se cuvine locul în distribuirea înzestrărilor naturale, mai mult decât i se cuvine locul iniţial de plecare în societate" (p. 104), iar „distribuţia naturală nu e nici dreaptă, nici nedreaptă ; nu este nedrept nici că oamenii se nasc în societate într-o poziţie particulară. Acestea sunt fapte naturale pur şi simplu. Ce este drept şi nedrept e modul în care instituţiile tratează aceste fapte" (p. 102). Ceea ce spune Rawls este că nu e o deosebire morală între faptul că eşti şi cel că nu eşti talentat : cei mai dotaţi nu sunt din această pricină mai valoroşi moral : „Desigur valoarea morală a unei persoane nu variază după cât de mulţi oferă abilităţi similare sau vor ceea ce ea produce. Nimeni nu presupune că atunci când abilităţile cuiva sunt cerute mai puţin sau s-au deteriorat (ca în cazul cântăreţilor), faptul moral de a merita e supus unei schimbări asemănătoare" (p. 311).

Să trecem acum la cel de-al doilea tip de teorii materiale asupra dreptăţii, conform cărora unele inegalităţi sunt permisibile. Cei care susţin acest punct de vedere procedează în felul următor : ei identifică mai întâi unele proprietăţi pe care diferite persoane le posedă în mod diferit ; apoi argumentează că acele proprietăţi sunt relevante moral (şi politic). În consecinţă, putem să apelăm la ele pentru a justifica faptul că tratăm persoane diferite în mod diferit. Ca astfel de proprietăţi s-au propus, în mod tradiţional : a) nevoile persoanei ; b) meritul persoanei ; c) valoarea intrinsecă a persoanei. De aici, s-au propus principii egalitariste : a') satisfacerea egală a nevoilor ; b') fiecăruia după meritul său ; c') egalitate a oportunităţilor.

Satisfacerea egală a nevoilor. Când vorbim despre distribuirea bunurilor după nevoi, primul nume care ne vine în minte este cel al lui Karl Marx, cu celebra sa formulă din lucrarea *Critica programului de la Gotha* : *fiecăruia după nevoi*. În opinia lui Marx, acest mod de distribuţie este expresia egalităţii într-o societate ideal construită şi poate avea loc doar în anumite condiţii. Societatea comunistă este o societate în care toate persoanele sunt egale, deopotrivă în faţa mijloacelor de producţie, ca abilităţi şi ca dezvoltare morală. Condiţiile materiale, considera Marx, ar permite această situaţie, pentru că, spune el, în comunism „toate izvoarele avuţiei colective

vor ţâşni ca un şuvoi". Aceasta nu înseamnă că vor fi îndeajuns de multe bunuri încât să nu mai existe competiţie, ci că realizarea acelei abundenţe ar fi tocmai un produs al organizării sociale, astfel gândită încât să asigure satisfacerea egală a nevoilor. (Evident, teoria lui Marx nu se poate aplica la bunuri rare – putere, avere, iahturi, cărţi rare – pentru că astfel de bunuri nu vor putea fi suficiente pentru toţi ; dar o interpretare mai slabă a teoriei sale privind bunurile de bază are sens.)

> Avem de a face aici nu cu o societate comunistă care *s a dezvoltat* pe propria i bază, ci, dimpotrivă, cu una care abia *se naşte* din societatea capitalistă şi care, de aceea, mai poartă din toate punctele de vedere economic, moral, spiritual pecetea vechii societăţi din sânul căreia s a născut. Prin urmare, fiecare producător primeşte de la societate după ce s au făcut toate reţinerile exact atât cât îi dă el. Ceea ce a dat el societăţii este cota sa parte de muncă individuală. De pildă, ziua socială de munca reprezintă suma orelor de muncă individuale ; timpul de muncă individual al fiecărui producător este acea parte din ziua socială de muncă pe care a efectuat o el, cota sa parte din ziua socială de muncă. El primeşte din partea societăţii o chitanţă că a efectuat atâta şi atâta muncă (după ce s a scăzut partea din munca sa pentru fondurile comune), iar pe baza acestei chitanţe el primeşte din stocul social o cantitate de mijloace de consum pentru care s a cheltuit o cantitate egală de muncă. Aceeaşi cantitate de muncă pe care a dat o societăţii sub o anumită formă, el o primeşte înapoi sub altă formă. ş…ţ
>
> De aceea, *dreptul egal* continuă să fie aici, în principiu, *dreptul burghez*, deşi principiul şi practica nu se mai bat cap în cap, pe când în condiţiile schimbului de mărfuri există un schimb de echivalente doar în *medie*, nu în fiecare caz în parte. ş…ţ
>
> Acest drept egal este un drept inegal pentru o muncă inegală. El nu recunoaşte nici un fel de deosebiri de clasă, deoarece fiecare nu e decât muncitor ca şi toţi ceilalţi ; el recunoaşte însă în mod tacit, ca privilegii fireşti, dotarea individuală inegală şi, deci, capacitatea de muncă inegală a muncitorilor. *El este deci, prin conţinutul său, un drept al inegalităţii, ca orice drept*. Dar aceste neajunsuri sunt inevitabile în prima fază a societăţii comuniste, în forma în care s a născut, după îndelungate dureri ale facerii, din societatea capitalistă. Dreptul nu poate fi niciodată superior orânduirii economice şi dezvoltării culturale a societăţii determinate de această orânduire. În faza superioară a societăţii comuniste, după ce va dispărea subordonarea înrobitoare a indivizilor faţă de diviziunea muncii şi, odată cu ea, opoziţia dintre munca intelectuală şi munca fizică ; când

> munca va înceta să mai fie numai un mijloc de existenţă şi va deveni ea însăşi prima necesitate vitală ; când alături de dezvoltarea multilaterală a indivizilor, vor creşte şi forţele de producţie, iar toate izvoarele avuţiei colective vor ţâşni ca un torent abia atunci limitele înguste ale dreptului burghez vor putea fi cu totul depăşite şi societatea va putea înscrie pe stindardele ei : de la fiecare după capacităţi, fiecăruia după nevoi ! (K. Marx, *Critica programului de la Gotha*, 1875)

După cum afirmă G. Vlastos, satisfacerea egală a nevoilor de bază este forma cea mai perfectă a distribuţiei egale, căci ia persoana drept ceea ce este, cu valoare intrinsecă, independent de meritele ei şi este consecventă cu intuiţia că, de pildă, dacă iau de la Petru (care atunci rămâne cu o cantitate de bunuri insuficientă pentru a-şi mai satisface chiar nevoile de bază, precum cea de hrană sau de adăpost) pentru a-i da lui Paul (pentru a-şi satisface o nevoie extraordinară, să zicem dorinţa de a-şi cumpăra cel mai modern model de automobil), aceasta înseamnă a-i face o nedreptate lui Petru. Sigur, admite Vlastos alături de Marx, satisfacerea egală a nevoilor de bază este posibilă numai într-o anumită etapă de dezvoltare a societăţii, atunci când resursele cresc foarte mult şi este posbil ca o parte a acestora să fie direcţionate înspre satisfacerea nevoilor tuturor membrilor societăţii.

E interesant să notăm aici că criteriul satisfacerii nevoilor poate părea unul inegalitar. Căci nevoile oamenilor nu sunt aceleaşi (iar dacă am vrea să îi tratăm pe toţi ca şi cum ar avea aceleaşi nevoi rezultatul ar fi o societate monstruoasă). Prin urmare, satisfacerea nevoilor înseamnă tratarea în mod diferit a membrilor societăţii. Răspunsul lui Vlastos este acela că, pe de o parte, nu putem să ne raportăm la orice nevoi ale oamenilor ; dacă ne restrângem la cele de bază, atunci diferenţele sunt mult reduse, şi deci tratamentul oamenilor va fi în mod fundamental egal. Pe de altă parte, principiul satisfacerii nevoilor este compatibil cu faptul că putem direcţiona resurse diferite către diferitele persoane din societate. De pildă, să presupunem că cineva este ameninţat cu moartea ; atunci poliţia alocă un număr de resurse pentru a-l apăra. Dar de aici nu rezultă că această persoană are o nevoie de securitate mai mare decât alte persoane din localitate ; dimpotrivă, prin

alocarea de resurse suplimentare poliţia nu a făcut decât să egalizeze securitatea acestei persoane cu a celorlalţi cetăţeni.

După Bernard Williams, nevoia este un criteriu al egalităţii de tratament în unele situaţii speciale. Există, afirmă Williams, două tipuri de inegalităţi : de nevoi şi de merit. Acestora le corespund două feluri de bunuri : bunuri solicitate de nevoie (cum ar fi nevoia de tratament medical în caz de boală : în acest caz pare neintuitiv să oferim asistenţă medicală cuiva nu pentru că este bolnav, deci pentru că are o nevoie, ci în funcţie de meritul său[1]) şi bunuri ce pot fi obţinute prin merit (aici admitem că distribuţia se poate face ţinând seamă de meritul fiecărei persoane, deci pe baza competiţiei). În ceea ce priveşte bunurile solicitate de nevoi,

> lasând la o parte medicina preventivă, temeiul propriu al distribuirii asistenţei medicale este condiţia de boală ; acesta este un adevăr necesar. Dar în foarte multe societăţi, chiar dacă boala este condiţie necesară pentru a primi tratament, ea nu funcţionează şi ca o condiţie suficientă, fiindcă acest tratament costă bani şi nu toţi cei care sunt bolnavi au bani ; astfel posedarea banilor în cantitate suficientă devine în fapt o condiţie necesară suplimentară pentru a primi efectiv un tratament (B. Williams, *The Idea of Equality*, p. 97).

Aici avem două teze : în primul rând, că atunci când descriem o activitate, e posibil să indicăm „scopul ei intern”, de unde rezultă că însuşi temeiul realizării ei este atingerea acelui scop intern. În particular, atunci când cineva face acţiuni care îi vizează pe alţii, scopul acţiunii este (sau ar trebui să fie) satisfacerea nevoilor lor. De exemplu, asistenţa medicală are ca scop tratarea bolii şi în consecinţă criteriul de distribuţie a asistenţei medicale este nevoia bolnavilor.

Nozick critică acest punct de vedere, despre care consideră că duce la consecinţe absurde. Să considerăm, ne solicită el, următorul exemplu : admitem că un întreprinzător deschide o frizerie, unde bărbaţii vin să se bărbierească. Am putea spune atunci, conform argumentului lui Williams,

---

1. Criteriul nevoii funcţionează de exemplu în cazul transplantului de organe. Pacienţii sunt ordonaţi, iar criteriul meritului este exclus explicit în acest sens.

că scopul serviciului pe care îl oferă întreprinzătorul este satisfacerea nevoii bărbaţilor de a se bărbieri. Dar, obiectează Nozick, de ce acest scop ar trebui să fie prioritar faţă de scopurile personale ale întreprinzătorului (de exemplu, de a obţine beneficii, materiale sau de alt fel, din faptul că deschide o frizerie)?

> Dacă cineva se face bărbier pentru că îi place să stea de vorbă cu foarte mulţi oameni diferiţi ş.a.m.d., este nedrept din partea lui să-şi aloce seviciile acelora cu care îi place cel mai mult să stea de vorbă? Sau dacă lucrează ca bărbier pentru a câştiga bani spre a-şi plăti taxele la şcoală, poate el să-i bărbierească numai pe aceia care plătesc mai bine sau dau un bacşiş mai gras? De ce să nu poată un bărbier să folosească exact aceleaşi criterii în alocarea serviciilor sale ca oricine altcineva ale cărui activităţi nu au nici un ţel intern care să-i implice pe alţii? Un grădinar ar trebui oare să-şi aloce serviciile câmpurilor care au cel mai mult nevoie de el? Prin ce se deosebeşte situaţia unui doctor? De ce pentru activităţile sale trebuie să fie alocate resurse în funcţie de ţelul intern al asistenţei sociale medicale? (R. Nozick, *Anarhie, Stat şi Utopie*, pp. 286-287)

Michael Walzer critică dintr-o cu totul altă perspectivă ideea lui Bernard Williams că atunci când descriem o activitate este posibil să indicăm „scopul ei intern". Or, consideră Walzer, o asemenea afirmaţie are sens doar dacă scopul intern al acţiunii e înţeles nu ca ceva obiectiv, ca o proprietate pe care acţiunea respectivă ar avea-o datorită unor caractersitici intrinseci ale ei, ci ca expresie a înţelesurilor, semnificaţiilor pe care o societate le acordă acelei acţiuni. De exemplu, acordarea de asistenţă medicală persoanelor are în diferite societăţi înţelesuri diferite (să ne gândim numai la câteva aspecte: de pildă, la rolul care este acordat existenţei şi tipului de asigurare medicală pe care o are o persoană, la semnificaţia acordată nevoii de asistenţă medicală, în raport cu contribuţia la plata asigurării etc.). Capacitatea de a trăi într-o lume de sensuri este, după Walzer, fundamentală pentru noi ca fiinţe umane:

> În virtutea cărei caracteristici suntem egalii altora? Mai presus de toate, în argumentul meu locul central îl are o anumită caracteristică: noi (toţi) suntem

> creaturi care produc cultură, facem şi trăim în lumi cu sens. Întrucât nu există nici un mod de a ierarhiza şi ordona aceste lumi în privinţa felului în care ele se raportează la, şi înţeleg bunurile sociale, facem dreptate bărbaţilor şi femeilor reale prin aceea că le respectăm creaţiile (M. Walzer, *Spheres of Justice*, p. 314).

De aceea, când apreciem că o distribuţie a unui bun între membrii societăţii este acceptabilă noi ne întemeim pe un anumit înţeles social atribuit acelui bun. De exemplu, dacă într-o societate accentul în acordarea asistenţei medicale cade pe nevoie, vom fi dispuşi cu o mai mare probabilitate să admitem acele distribuţii ale acestui bun care sunt mai egalitate, deci nu depind de averea ori venitul persoanei căreia i se acordă ; dacă însă într-o societate un accent mai mare cade pe contribuţia fiecăruia (exprimată prin tipul de asigurare medicală pe care o deţine), atunci averea ori venitul persoanei dobândeşte o importanţă mai ridicată.

De aici Walzer trage o concluzie extrem de importantă : într-o societate, pentru bunuri diferite este posibil să existe înţelesuri sociale diferite ; iar pentru bunuri cu înţelesuri sociale diferite oamenii vor putea accepta tipuri diferite şi autonome de distribuire a acestora. În consecinţă, fiecare din acele bunuri diferite constituie o *sferă distributivă*, care se caracterizează prin propriile sale criterii de distribuire a unui bun între membrii societăţii, prin propriile aranjamente sociale : „Banii sunt nepotriviţi în sfera funcţiilor bisericeşti ; sunt o intruziune din altă sferă. Iar cucernicia nu ar trebui să aducă nici un avantaj în sfera pieţei, dacă înţelegem piaţa în sensul obişnuit” (p. 10).

Sigur, ştim cu toţii cât de importanţi sunt banii în societăţile moderne, de tip capitalist. Or, crede Walzer, problema banilor în societatea capitalistă nu e atât că banii sunt distribuiţi inegal între membrii societăţii (deci că există discrepanţe atât de mari de avere între cetăţeni – care, în plus, s-au mărit şi mai mult în ultimele două decenii !), ci faptul că aranjamentele sociale din această societate sunt astfel încât banii pot aduce bunuri care nu aparţin sferei pieţei : ei aduc mai mult acces la asistenţă medicală ori acces mai mare la o educaţie mai înaltă sau mai de calitate.

Walzer pune sub semnul întrebării o supoziţie pe care am acceptat-o până acum fără să o chestionăm: anume că orice bun trebuie distribuit egal. Atunci când o acceptăm, această supoziţie ne conduce la ideea de *egalitate simplă*. Să luăm un exemplu de societate în care ar fi îndeplinită această cerinţă: presupunem că într-o societate orice este de vânzare, iar fiecare membru al societăţii posedă aceeaşi sumă de bani. Desigur, o astfel de societate e una instabilă: interacţiunile dintre oameni pe piaţă vor produce repede schimbări mari în privinţa sumei de bani pe care o deţine fiecare persoană; inegalităţile în acest sens vor deveni repede mari – iar încercarea de a menţine egalitatea (înţeleasă ca egalitate între sumele de bani deţinute) ar însemna o intervenţie masivă şi continuă a statului.

Walzer susţine că problema nu e localizată în faptul că oamenii ajung să nu deţină sume egale de bani, ci în cealaltă supoziţie făcută în legătură cu acea societate – anume că totul e de vânzare. Această supoziţie spune de fapt că există o singură sferă a distribuţiei bunurilor în societate, cea în care legea o fac banii. Dacă însă acceptăm că în societate există mai multe sfere distributive, atunci situaţia se schimbă radical. Atunci putem vorbi de o *egalitate complexă*, iar nu simplă.

Când într-o societate un bun poate fi sistematic convertit în orice alte bunuri, spunem că acesta este un bun dominant (iar acesta e cazul banilor, în societatea capitalistă actuală; în societăţile de tip socialist un alt bun, anume puterea politic-birocratică, era dominant). Problema cu astfel de bunuri dominante este că ele dobândesc un mod de folosire care nu e limitat de înţelesurilor lor intrinseci. Dar când într-o societate nici un bun nu e dominant înseamnă că în cadrul acesteia există sfere distributive autonome. (În cadrul acesteia, un bun – deşi nedominant – poate fi distribuit monopolistic, adică unii membri ai societăţii îl posedă mult mai mult decât alţii. Dar, cum am văzut, lui Walzer nu această ultimă caracteristică a bunurilor îi pare problematică.)

Să ne gândim acum la un alt exemplu de societate. În cadrul acesteia, anumite bunuri sunt distribuite inegal (precum banii sau puterea politică). Dar în ea nici un bun particular nu e convertibil la modul general în orice alt bun (deci nu e dominant). Altfel spus, unele schimburi sunt blocate. În

societăţile moderne acceptăm de altfel că există – sau ar trebui să existe – astfel de sfere distributive autonome şi că numeroase schimburi sunt blocate. Bunăoară, noi admitem ca de la sine înţeles că nu orice poate fi cumpărat : precum prietenia, dragostea ori harul divin ; că unele lucruri nu ar trebui să fie în proprietatea cuiva, deşi uneori acest lucru s-a întâmplat : precum alte fiinţe umane ori unele bunuri publice (şi de asemenea că nu putem vinde unele lucruri, precum copiii sau alte fiinţe umane). De asemenea, admitem ca fiind de la sine înţeles că nu putem înstrăina unele lucruri : drepturile noastre fundamentale (dreptul de a fi liberi, de pildă) ori premii onorifice (nu poţi înstrăina premiul Academiei Române – chiar dacă poţi înstrăina bucata de hârtie primită).

Într-o astfel de societate, chiar dacă în cadrul fiecărei sfere distributive a ei pot exista inegalităţi, statutul fiecărei persoane într-o anumită sferă (deci privind un anumit tip de bunuri) nu poate fi subminat (ori ridicat) de statutul său în altă sferă distributivă. Chiar dacă cineva nu este bogat, poate fi înalt apreciat ca om de ştiinţă şi, dimpotrivă, faptul că e bogat nu îi aduce şi titlul de doctor ori de episcop. Dacă aceste condiţii sunt îndeplinite, Walzer consideră că în acea societate putem vorbi de existenţa unei egalităţi complexe între membrii săi. O astfel de egalitate între persoane (care presupune drepturi şi libertăţi politice egale) este compatibilă cu inegalităţile dintre ele în diferite sfere, dar nu şi cu „tirania” : cu nesocotirea distincţiilor dintre principiile intene ale fiecărei sfere distributive.

Fiecăruia după meritul său. Afirmaţia că bunurile din societate trebuie să fie distribuite oamenilor în funcţie de meritul fiecăruia este una care ni se impune cu forţă în multe situaţii. Cu toţii acceptăm că între doi oameni care au participat la un proiect, trebuie recompensat mai mult cel care a avut o contribuţie mai mare ; la un examen la universitate va trebui să ia notă mai mare acel student care a probat că studiat mai mult, deci al cărui merit este mai mare ; salariul pe care îl primim într-o firmă trebuie să difere de al altuia în funcţie de meritul fiecăruia dintre noi în companie etc.

Ideea că bunurile trebuie distribuite după merit este diferită de principiul după care trebuie să îi dăm fiecăruia ceea ce i se cuvine. Într-adevăr,

potrivit acestui din urmă principiu, am putea să considerăm că unei persoane i se cuvine ceva nu fiindcă are un merit în acest sens, ci pentru că ea are o valoare intrinsecă. De asemenea, noi presupunem că meritul este ceva care apare ca rezultat al efortului propriu al unei persoane ; în acest sens spunem că nimeni nu are vreun merit că s-a născut cu un anumit talent sau într-o familie bogată ori „nobilă" etc. Ca urmare, chiar dacă cineva ar susţine că unei persoane talentate (sau „nobile") i se cuvine ceva, va trebui să distingă între această susţinere a sa şi faptul că acea persoană şi merită respectivul beneficiu. Distribuţia după merit presupune că persoanele diferă între ele prin efortul propriu depus, că bunurile urmează să fie împărţite în urma împlinirii unor sarcini, ca indicator de realizare care poate fi măsurat (cu grade).

> Recompensa după merit trebuie să însemne practic recompensa după meritul evaluabil, meritul pe care alţii îl pot recunoaşte şi accepta, nu meritul în viziunea unei instanţe superioare. Meritul evaluabil în acest sens presupune că putem verifica faptul că o persoană a făcut ceva ce i-a fost impus printr-o anumită regulă de comportament şi că pentru aceasta a depus strădanii şi eforturi. Dacă aşa au stat lucrurile, nu se poate stabili după rezultate : meritul nu este o chestiune de rezultat obiectiv, ci una de efort subiectiv. Încercarea de a obţine un rezultat preţios poate fi extrem de meritorie, dar să se soldeze cu un eşec total, în timp ce succesul deplin poate fi în întregime rezultatul întâmplării, excluzând astfel orice merit. Dacă ştim că un om a făcut tot ce i-a stat în putinţă, am putea dori să-l vedem recompensat, indiferent de rezultat ; iar dacă ştim că o realizare extrem de preţioasă se datorează aproape în întregime norocului sau împrejurărilor favorabile, i-am acorda prea puţin credit autorului. ş…ţ A decide în chestiunea meritului presupune că putem judeca dacă oamenii şi-au utilizat aşa cum ar fi trebuit oportunităţile, precum şi cât efort de voinţă sau câtă abnegaţie au consumat astfel (Fr. von Hayek, *Constituţia libertăţii*, p. 117).

Nu este însă clar dacă principiul meritulului este egalitar, fiindcă am putea să recurgem la acest concept tocmai pentru a justifica diferenţele. Căci susţinem că întrucât două persoane au merite diferite, e just să beneficieze de recompense sau de pedepse diferite.

O altă critică adusă criteriului meritului în distribuirea bunurilor este că acest criteriu nu poate fi universal. Multe bunuri de care beneficiază oamenii – precum protecţia în faţa legilor, sau dreptul de a vota – noi admitem că nu pot fi asigurate în funcţie de criterii de merit ; suntem de acord că aceste bunuri trebuie oferite tuturor, indiferent de meritul pe care îl au oamenii, numai în virtutea faptului că sunt fiinţe umane. O altă critică vizează dificultăţile în identificarea a ceea ce contează sau trebuie să conteze atunci când vrem să măsurăm meritul cuiva. Să ne gândim la două persoane, una dintre ele cu un talent deosebit în învăţarea limbilor străine, şi la o alta care nu are acest talent. Este corect ca prima să obţină la un examen o notă mai mare la limba străină aleasă, chiar dacă cea de-a doua s-a străduit mult mai mult, deşi fără acelaşi succes ? (Tocmai plecându-se de la asemenea situaţii, un criteriu în evaluarea studenţilor care e tot mai mult adoptat este acela de a măsura nu numai nivelul performanţei la care a ajuns un student, ci şi efortul propriu măsurabil în acest sens.) Are acea persoană vreun merit pentru că s-a născut mai talentată ? Rawls are în această privinţă un punct de vedere limpede : nimeni nu are vreun merit pentru că e înzestrat de la natură cu anumite talente sau abilităţi, fizice sau intelectuale. De aceea, aceste talente, abilităţi nu ar trebui să conteze atunci când gândim felul în care ar trebui distribuite bunurile în societate. Expresia acestei idei este încorporată, aşa cum ne amintim, în felul în care Rawls defineşte poziţia orginară : aflaţi în spatele vălului de ignoranţă, părţile nu cunosc între altele nici abilităţile ori talentele lor naturale, trăsăturile de temperament sau caracteriale.

O asemenea concluzie este neatractivă pentru mulţi autori. Astfel, R. Nozick argumentează că de aici nu este corect să tragem concluzia că ar fi nedrept ca o persoană mai talentată să primească mai multe bunuri. Căci, spune el, chiar dacă cineva nu are vreun merit că este mai talentat decât altcineva, faptul că el apelează la talentele şi abilităţile proprii pentru a obţine un bun este legitim. Nu comite nimeni vreun lucru injust dacă, pentru a obţine ceva, face apel la abilităţile ori talentele cu care l-a înzestrat natura ; dimpotrivă, a nu ne folosi de aceste abilităţi sau talente ne pare, intuitiv, ca fiind inacceptabil. (Immanuel Kant, de exemplu, consideră că

fiecare persoană are o datorie morală – chiar dacă imperfectă – să nu îşi irosească talentele, abilităţile.)

Egalitatea de oportunităţi. Prin oportunitate se înţelege o situaţie favorabilă, prilej, şansă. O definiţie a egalităţii de oportunităţi găsim în eseul *Equality and Liberty* al lui Kai Nielsen :

> idealul de a face ca oportunităţile pentru diversele poziţii apreciate în societate să fie deschise pentru o competiţie liberă în care fiecare poate concura pentru acele poziţii preţuite (şi care oferă şanse de viaţă foarte diferite) şi în care ei sunt recompensaţi potrivit talentului şi realizărilor, şi nu pe baza poziţiei sociale, a clasei, rasei, sexului, prieteniei sau a faptului că cineva are un protector (K. Nielsen, *Equality and Liberty. A Defense of Radical Egalitarianism*, p. 133).

Bunurile care sunt dorite şi deci pentru care oamenii concurează pentru a le obţine – precum poziţii educaţionale, slujbe, bunuri economice, sociale şi politice – nu există din abundenţă. Dar ele nu sunt căutate din motivul că nu sunt accesibile tuturor ; motivul este acela că ele oferă şanse de viaţă foarte diferite : cei care obţin astfel de funcţii vor beneficia de resurse mai mari, iar viaţa lor va arăta cu totul altfel decât dacă nu le-ar obţine. Ideea egalităţii de oportunităţi este aceea ca în această competiţie pentru astfel de bunuri să nu intervină caracteristici personale irelevante, cum ar fi poziţia socială, clasa, rasa etc. : competiţia trebuie să se bazeze pe talent şi realizări. Fiecare îşi alege liber scopurile, dar străduania sa de a şi le atinge nu trebuie împiedicată prin bariere care nu se pot justifica.

Acest tip de egalitate de oportunităţi nu se concentrează asupra rezultatelor (aşa cum de exemplu procedează teoriile care iau drept criteriu al egalităţii măsura în care sunt satisfăcute nevoile sau este recompensat meritul). Orice rezultat este bun, dacă la el se ajunge prin competiţie liberă. Egalitatea de oportunităţi este aşadar o egalitate de tip *procedural*.

Nozick construieşte o teorie procedurală a egalităţii ca oportunitate. Să luăm un exemplu pentru a o descrie : cel al celebrului jucător de baschet Wilt Chamberlain (*Anarhie, stat şi utopie*, pp. 209-212) : să presupunem,

ne propune Nozick, o societate egalitară, în care acest jucător cere 25 de cenţi la fiecare bilet de intrare pentru fiecare joc în care participă, pe lângă tariful normal. Cei care plătesc biletele (spectatorii) sunt de acord în mod voluntar, pentru că doresc să îl vadă jucând, iar suma de 25 de cenţi este nesemnificativă pentru fiecare din ei. În această situaţie, distribuţia care rezultă – deşi evident va fi inegală : Chamberlain va obţine la sfârşitul unui sezon competiţional o sumă de bani mult mai mare decât obţin oamenii obişnuiţi într-o perioadă echivalentă – este perfect corectă şi dreaptă. Căci dacă am susţine că un alt rezultat este cel just, pentru a-l produce ar trebui să interferăm cu libertatea oamenilor : „sau să se intervină continuu pentru a-i opri pe oameni să transfere resursele aşa cum doresc ei, sau să se intervină continuu (sau periodic) pentru a lua de la unele persoane resursele pe care alţii, pentru unele motive, se hotărăsc să le transfere acestora".

Egalitatea de oportunitate, aşadar, nu este egalitate în situaţia iniţială, nu implică faptul că statul este justificat să intervină pentru a egaliza oportunităţile, ci este doar tratament egal sub aceleaşi reguli.

După John Rawls, această teorie formală, procedurală a egalităţii ca oportunitate nu este acceptabilă, fiindcă ea nu elimină efectele norocului, ale distribuţiei talentelor şi abilităţilor naturale, precum şi ale condiţiilor sociale. Or, aşa cum am văzut, potrivit lui Rawls talentele sunt arbitrare din punct de vedere moral.

Rawls respinge de asemenea ceea ce el numeşte teoria liberală a egalităţii de oportunitate. Potrivit acesteia, poziţiile în societate şi carierele trebuie să fie deschise nu doar în sens formal, ci să existe realmente o şansă echitabilă de a le obţine, ceea ce presupune eliminarea circumstanţelor sociale. De exemplu, şansa de a dobândi cultură sau educaţie nu trebuie să depindă de poziţia de clasă sau de veniturile persoanei ; nu e acceptabil ca o persoană să aibă şanse mai mici să înveţe în universitate pentru că s-a născut în mediul rural sau într-o familie săracă. După Rawls, carenţa principală a acestei teorii liberale este aceea că, deşi elimină luarea în considerare a circumstanţelor sociale, nu îndepărtează problema distribuţiei talentelor şi a abilităţilor.

Rawls construieşte propria teorie a egalităţii de oportunitate, apelând la principiul diferenţei. Conform acestuia, dacă nu există o distribuţie care

face ca fiecare să fie situat mai bine (în sensul obţinerii unei cantităţi mai mari de bunurile primare), atunci este preferabilă o distribuţie egală a bunurilor. Principiul diferenţei nu acceptă ca inegalităţile dintre oameni să apară datorită faptului că unii au anumite relaţii de prietenie sau de familie, nici datorită posedării unor talente sau abilităţi (cum este cazul lui Chamberlain) : fiindcă nimeni nu are nici un merit în acest sens. Desigur, egalitatea de oportunitate, exprimată prin principiul diferenţei, trebuie să se întemeieze pe celelalte principii rawlsiene : atât pe primul, conform căruia este maximizată libertatea individuală de alege, cât şi pe prima parte a celui de-al doilea, conform căreia competiţia pentru poziţii, funcţii este liberă.

În ultimele două decenii, concepţia lui Ronald Dworkin a fost, poate, cea mai interesantă şi mai discutată contribuţie la înţelegerea din perspectiva filosofiei politice a ideii de egalitate. Dworkin susţine că egalitatea – iar nu dreptatea – este „virtutea suverană". Nu putem să formulăm un criteriu al dreptăţii dacă nu formulăm mai întâi clar ideea că statul trebuie să-i trateze pe toţi membrii societăţii „ca egali". Pentru teoriile contemporane ale egalităţii şi dreptăţii, problema centrală, accentează Dworkin, este aceea de a balansa între nevoie şi merit. El e de acord cu Rawls că talentele naturale şi împrejurările sociale nu sunt relevante moral, dar consideră că ambiţia, munca sunt relevante. De aceea, o societate ar trebui să îi recompenseze pe cei care au mai mult succes datorită ambiţiei şi muncii lor, dar şi să îi compenseze pe cei care s-au născut cu mai puţine talente (chiar cu handicapuri) şi cu mai puţine resurse economice. Pentru a-şi formula punctul de vedere, el analizează două moduri de a înţelege egalitatea : ca egalitate de bunăstare şi ca egalitate de resurse.

1. Egalitatea de *bunăstare* : oamenii sunt egali când au o bunăstare egală.
2. Egalitatea de *resurse* : oamenii sunt egali când au resurse economice egale.

După cum ştim, ideea de bunăstare are rolul de a trata, de exemplu, cazurile în care, deşi două persoane au aceleaşi venituri, ele nu sunt egale : o persoană cu handicapuri serioase este situată într-o poziţie mult „mai proastă" decât una care nu are acele handicapuri şi are acelaşi venit ; căci

prima are nevoie de mai multe resurse pentru a ajunge la acelaşi nivel de satisfacţie ca şi persoana fără handicapuri. Evident, acest punct de vedere ne cere să deosebim între aspectul obiectiv (ce venituri are o persoană) şi cel subiectiv (care este satisfaţia sa subiectivă privind bunăstarea sa). (Să ne amintim din capitolul 2.2 discuţia despre Adam şi Eva.) Intuiţia ne spune că în unele cazuri pare corect să considerăm că oamenii derivă satisfacţii diferite din faptul că obţin venituri egale (cum este exemplul persoanei cu handicap), dar uneori nu e astfel : unele persoane pot avea gusturi foarte scumpe (în timp ce tu te simţi bine la Mamaia, altcineva se simte la fel de bine doar dacă merge în concediu în Caraibe). Pare incorect totuşi să considerăm că statul ar trebui atunci sa îi asigure celei de-a doua persoane un venit mai mare cu care să îşi satisfacă aceste preferinţe scumpe.

Accentuăm aici că Dworkin nu are în vedere ceea ce numim egalitatea „politică" : dacă de exemplu două persoane trebuie să aibă aceleaşi drepturi de vot. El discută doar egalitatea „distributivă". Teza sa este aceea că cheia înţelegerii egalităţii distributive este dată de egalitatea de bunăstare. Dar, observă Dworkin, bunăstarea însăşi este un concept încă insuficient de clar. Există cel puţin două accepţiuni ale ei.

Prima este aceea de a defini bunăstarea apelând la conceptul de *succes*. Potrivit acestei accepţiuni, bunăstarea unei persoane constă în faptul că preferinţele, scopurile sau dorinţele ei sunt îndeplinite. Ca urmare, susţinerea că două persoane au o aceeaşi bunăstare înseamnă că preferinţele, scopurile sau dorinţele lor (care, desigur, diferă de la persoană la persoană) sunt satisfăcute în aceeaşi măsură. Dar, desigur, noi avem tot felul de preferinţe, gusturi ori dorinţe. Vor trebui să conteze toate pentru a defini ce înseamnă că într-o societate oamenii sunt egali între ei ? Intuiţia noastră pare să fie aceea că unele astfel de preferinţe nu trebuie să conteze în definirea egalităţii distributive.

De exemplu, preferinţele *politice*, adică acele preferinţe privitoare la felul în care ar trebui să fie distribuite în societate bunurile, şansele sau resursele. Bunăoară, cineva ar putea prefera ca bunurile din societate să fie distribuite în favoarea celor care au talente mai mari. Dworkin consideră că preferinţele politice ale oamenilor nu trebuie să conteze deloc. Căci dacă ar

fi aşa, atunci o persoană ale cărei preferinţe politice sunt neîmplinite ar avea un drept să ceară societăţii să o compenseze. Ca să luăm un exemplu, aceasta ar însemna că dacă cineva are convingeri rasiste, iar societatea promovează politici prin care membrii unor minorităţi rasiale sunt integraţi social, atunci acea persoană ar trebui să primească unele beneficii pentru că societatea nu promovează convingerile sale.

Un al doilea tip de preferinţe pe care le au oamenii sunt cele *impersonale*. Acestea sunt preferinţe pentru lucruri care nu îl implică esenţial pe cel care le are. De exemplu, un individ este adept al progresului ştiinţific sau ecologist convins, care crede că anumite specii nu trebuie să dispară, fiindcă ele au o valoare în sine. Nici astfel de preferinţe, consideră Dworkin, nu trebuie avute în vedere atunci când vrem să decidem dacă o anumită distribuţie a resurselor trebuie considerată ca fiind „egală" în societate. Dacă eu, care sunt un ecologist convins, sunt dezamăgit că s-a construit un baraj pe un râu de munte, ceea ce a determinat ca o specie de păstrăvi să dispară, nu înseamnă că eu devin „inegal" cu ceilalţi din acest motiv şi că, prin urmare, ar trebui ca guvernul să mă recompenseze pentru că sunt dezamăgit din acest motiv.

Oamenii au însă şi un al treilea tip de preferinţe – cele *personale*; acestea privesc viaţa şi împrejurările individuale (de exemplu, venitul, averea sau reputaţia cuiva). Rămâne de văzut dacă preferinţele personale vor conta în determinarea bunăstării cuiva. Argumentul lui Dworkin are în vedere două posibilităţi. Pe de o parte, criteriul al putea fi cel al unui *succes relativ*: o persoană îşi formează în timp anumite preferinţe (scopuri, idealuri, dorinţe), iar bunăstarea sa va fi determinată în raport cu atingerea acestora. Pe de altă parte, se poate vorbi de un *succes absolut*: luând ca date anumite preferinţe, urmează să se determine cât de mult sunt acestea îndeplinite. Bunăoară, o persoană ar putea să aibă ambiţii foarte mici, iar aceste preferinţe şi le va putea împlini destul de uşor; o alta îşi fixează însă standarde foarte ridicate, pe care nu va ajunge însă să le atingă. Dar, argumentează Dworkin, cea de-a doua persoană ar putea să considere că la modul absolut a dus o viaţă mai valoroasă decât prima; căci chiar dacă nu

a atins idealul dorit, ar fi fost mult mai nefericită dacă nici nu şi-ar fi propus să îl atingă.

Concluzia care decurge de aici este că succesul relativ nu e un criteriu acceptabil pentru a decide când două persoane sunt într-o situaţie de egalitate de bunăstare. Dar nici succesul absolut nu reuşeşte, susţine Dworkin. Fiindcă nu pare rezonabil să considerăm că societatea trebuie să compenseze pe cineva care, datorită preferinţelor sale personale, nu resimte o bunăstare care să îl mulţumească. Dacă eu mi-am propus să arăt că fizica relativistă a lui Einstein e greşită, dar nu am reuşit, nu înseamnă că societatea trebuie să ia resurse de la tine, care ţi-ai propus să ai o viaţă de familie liniştită şi un nivel decent de câştiguri, pentru a-mi creşte mie bunăstarea.

În general, arată Dworkin, teoriile bunăstării care accentuează asupra succesului nu reuşesc deci să indice în ce ar consta „părţile echitabile" din resursele societăţii care ar urma să revină fiecărei persoane. (De exemplu, ce nivel de redistribuţie ar urma să fie îndreptat spre o persoană care în mod deliberat şi-a cultivat gusturi extrem de costisitoare?) De aceea, Dworkin se îndreaptă spre o a doua accepţiune asupra bunăstării, anume cea care se bazează pe *stările conştiente ale persoanelor*. Ideea este acum că bunăstarea unei persoane depinde de stările de plăcere pe care le resimte aceasta. Nici această accepţiune (care, desigur, ne duce cu gândul la ideea de plăcere a utilitariştilor precum John Stuart Mill) nu este, consideră Dworkin, de admis. Căci plăcerea este desigur ceva de dorit în viaţă, dar nu este singurul lucru pe care îl considerăm valoros. Apoi, două persoane care au acelaşi nivel de plăcere pot avea venituri sau averi diferite, deci nu sunt neapărat egale din punctul de vedere al dreptăţii distributive. În plus, oamenii pot crede greşit că şi-au atins scopurile, câtă vreme acest lucru de fapt nu s-a întâmplat. În sfârşit, faptul că ceva ne face plăcere nu ne determină să considerăm că acel ceva este valoros; de multe ori este invers: faptul că ceva este considerat de noi valoros ne face să ne bucurăm de prezenţa lui. Ca urmare, uneori alegem o viaţă cu plăceri mai mici, dar care în alte privinţe ne pare mai bună.

Egalitatea de bunăstare nu este, aşadar, acceptabilă, consideră Dworkin. El îi preferă înţelegerea egalităţii în termeni de *resurse*. Prima problemă

este aceea de a defini egalitatea de resursele. Evident, doi oameni nu sunt egali dacă au aceeaşi cantitate de resurse : căci scopurile, preferinţele, dorinţele lor diferă, şi nici un lucru nu are aceeaşi valoare pentru fiecare.

Să ne imaginăm însă că fiecărei persoane din societate i s-ar oferi o cantitate egală de bunuri de orice fel, iar apoi ele ar negocia şi ar schimba între ele acele bunuri până când nimeni nu ar dori să aibă bunurile pe care le are altcineva. Acesta este, după Dworkin, *testul invidiei* : potrivit acestuia, oamenii au resurse egale atunci când nimeni nu invidiază ceea ce are altă persoană (altfel zis, când nimeni nu preferă ansamblul bunurilor pe care le are altă persoană).

O astfel de distribuţie a bunurilor are mai multe avantaje : în primul rând, ea ţine seamă de preferinţele individuale ; de aceea, ea nu privilegiază nici o concepţie cu privire la ceea ce este bun. Egalitatea care se stabileşte e rezultatul unor interacţiuni între oameni egali între ei ; şi ele pot conduce la distribuţii inegale de bunuri, dacă oamenii le preferă astfel.

E important de reţinut că Dworkin face apel la un mecanism de argumentare cunoscut : el ne propune să ne imaginăm o anumită situaţie (de exemplu, să ne gândim la locuitorii unei insule). Acest mecanism este, în esenţă, similar celui utilizat de J. Rawls al poziţiei originare. Dar, aşa cum vom vedea, Dworkin formulează puncte de vedere diferite cu privire, de exemplu, la grosimea vălului de ignoranţă în care se află oamenii. Scopul unei astfel de construcţii ipotetice este, potrivit lui Dworkin, acela de a ne permite să ne întrebăm dacă distribuţia efectivă de bunuri dintr-o societate reală ar fi putut rezulta printr-un mecanism de genul celui descris. Iar comparând situaţia reală cu cea care ar decurge prin aplicarea testului invidiei vom putea determina cât de mult sunt distribuite egal resursele în societatea reală. Iar dacă – aşa cum e uşor de presupus – există discrepanţe, atunci problema care se ridică este aceea de a construi instituţii care (bazându-se pe libertatea şi egalitatea persoanelor) să promoveze egalitatea de resurse între membrii societăţii.

Este cred evident că, şi dacă oamenii sunt înzestraţi iniţial cu resurse egale – în sensul definit de Dworkin al testului invidiei – cu trecerea timpului fiecare va face lucruri diferite, mai bune sau mai rele, cu resursele

de care dispune, iar testul invidiei va cădea. Din cel puţin trei motive (fiecare în parte sau prin combinarea lor), unii oameni vor ajunge să le fie mai bine decât altora : 1) norocul fiecăruia, 2) îndemânările sau abilităţile de care dispun, 3) hărnicia (sau lenea). Pentru societate apare atunci problema esenţială a distribuţiei : trebuie oare ca societatea să acţioneze în vreun fel pentru a redistribui periodic resursele şi a promova egalitatea ?

Dworkin sugerează că oamenii care trăiesc în societate ţin seamă de dificultăţile cele mai importante cu care s-ar putea confrunta şi încearcă să le răspundă într-un anumit mod. Anume, ei încearcă să se asigure faţă de aceste dificultăţi. De exemplu, ei vor încerca să se asigure faţă de dificultăţi sau privări precum faptul de a avea un handicap, de a fi şomer sau faţă de pierderile suferite din cauza vreunui dezastru natural. Astfel de împrejurări ar putea să ne împiedice să atingem scopurile pe care le urmărim cu ajutorul resurselor de care dispunem.

Acum, să presupunem că fiecare persoană îşi cunoaşte concepţia despre ce este bine (notăm că această supoziţie este mai puţin tare decât cea a lui Rawls privind vălul de ignoranţă), precum şi probabilitatea ca cineva să întâmpine o anumită dificultate, dar nu ştie dacă ea însăşi a întâmpinat acea dificultate şi în ce fel. Atunci fiecare persoană va judeca astfel : ea se va asigura la un anumit nivel faţă de astfel de împrejurări privative (Dworkin spune : va cumpăra o anumită asigurare) şi va accepta să îi compenseze pe cei care au anumite handicapuri fie prin crearea unui fond, fie prin taxe. Dar, accentuează el, trebuie determinat nivelul echitabil de taxare : acela este nivelul şi procentul la care o persoană obişnuită va cumpăra asigurare dacă ar exista egalitate de resurse şi dacă fiecare ar avea o şansă egală să beneficieze din resursele strânse în acel fond.

Mai precis, Dworkin consideră că oamenii vor plăti un procent relativ ridicat din resursele de care dispun pentru a se asigura împotriva unor dificultăţi precum faptul de a avea un handicap, de a deveni şomer sau de a fi victime ale unui dezastru natural ; dar ei vor plăti mult mai puţin sau chiar deloc dacă au în vedere alte situaţii, precum faptul că cineva are gusturi costisitoare. În al doilea rând, oamenii nu vor cumpăra asigurări care să compenseze ceva în totalitate ; ei sunt dispuşi să accepte un anumit

risc[1]. Mai departe, oamenii sunt mai dispuşi să se asigure împotriva unor dificultăţi posibile asupra cărora ei nu au control (precum lipsa unor talente sau abilităţi), decât împotriva unora pe care e rezonabil să creadă că le-ar putea preveni (precum lipsa de efort, de ambiţie sau de prevedere). În sfârşit, măsura în care ei vor dori să compenseze depinde de disponibilitatea de resurse precum şi de capacitatea de a împiedica apariţia unor astfel de dificultăţi.

Să notăm aici că teoria lui Dworkin diferă de cea a lui Rawls în felul următor : teoria lui Rawls nu ia în considerare talentele de care dispune cineva – căci, potrivit lui Rawls, nimeni nu are vreun merit că are talentele pe care le are, după cum nu are vreo vină că nu are anumite talente – dar nici ambiţia, hărnicia persoanelor. Nici teoria lui Dworkin nu ţine seamă de distribuţia naturală a talentelor : societatea nu trebuie să facă astfel încât distribuţia resurselor să depindă de talentele naturale – nimeni nu trebuie compensat pentru că nu are un anumit talent. Dar Dworkin consideră că ambiţia fiecăruia, efortul depus au semnificaţie morală : ele trebuie avute în vedere de către societate atunci când se realizează redistribuiri de resurse.

Deşi Dworkin încearcă să facă teoria sa mai apropiată de viaţa reală, mulţi autori au sugerat că ea întâmpină dificultăţi teribile atunci când vrem să o aplicăm. De pildă, în viaţa reală e dificil să se distingă cât talent şi cât efort susţinut au condus la un anumit rezultat. Pe de altă parte, talentele sunt puse în valoare de muncă. De asemenea, unele talente sunt folositoare în anumite împrejurări, dar altele în alte împrejurări. Apoi, e dificil să se determine nivelul de asigurare pe care o persoană ar dori în medie să îl cumpere. (Dworkin recomandă o taxă progresivă pe venit : căci, arată el, dacă persoanele aflate în spatele vălului de ignoranţă ar fi adverse la risc – cu alte cuvinte, pentru ele câştigul în bani ar avea o utilitate marginală mai mică – atunci ele ar fi dispuse să plătească mai mult pentru o asigurare de şomaj pe măsură ce venitul lor creşte.)

1. Implicaţia aceasta diferă de cea care decurge dacă am accepta egalitatea de bunăstare.

4.2. Justificarea egalităţii

După unii autori, egalitatea între oameni e un principiu atât de profund, fundamental, încât nu poate sau nu e nevoie să fie justificat. Alţii consideră însă că şi ideea de egalitate are nevoie de justificare. Ei se diferenţiază însă în funcţie de tipurile de justificări pe care le construiesc. Uneori, egalitatea este justificată ca un bun în sine ; alteori ca instrumental bună. Să analizăm pe rând aceste strategii diferite de raportare la problema justificării egalităţii.

Egalitatea ca principiu. Punctul de vedere după care egalitatea între oameni e un principiu atât de profund încât nu poate sau nu e nevoie să fie justificat poate fi elaborat în mai multe feluri. Vom da câteva exemple :

a) Există, susţin unii autori, o *prezumţie în favoarea egalităţii*. Atunci când ne întrebăm dacă într-o anumită situaţie cineva a fost tratat corect, admitem ca dat faptul că acea persoană ar fi trebuit să fie tratată ca egală cu celelalte. (Această idee este analoagă bine cunoscutei situaţii din sfera juridicului : pentru orice persoană acuzată că ar fi făcut un delict, noi facem prezumţia că este nevinovată, până când se dovedeşte că este vinovată). Un astfel de punct de vedere este formulat de Isaiah Berlin în felul următor :

> O societate în care fiecare membru are o cantitate egală de proprietate nu are nevoie de vreo justificare ; de aceasta are nevoie numai una în care proprietatea este inegală. La fel se întâmplă cu distribuirea altor lucruri – putere sau cunoaştere, ori orice ar putea fi posedat în cantităţi sau grade diferite. Pot justifica de ce comandantului unei armate trebuie să i se dea mai multă putere decât oamenilor săi apelând la scopurile comune ale armatei sau la cele ale societăţii pe care aceasta o apără – victoria sau autoprotecţia – care pot fi atinse prin aceste mijloace ; pot justifica alocarea unei părţi mai mari a unor bunuri pentru cei bătrâni sau cei bolnavi (pentru a asigura egalitatea satisfacţiilor) sau pentru cei deosebit de merituoşi (pentru a asigura o inegalitate dinadins vrută). Dar pentru toate acestea trebuie să produc temeiuri. ş…ţ Presupunerea este că egalitatea nu are nevoie de nici un temei, că numai inegalitatea are ; că nu e nevoie în special să dăm seamă de uniformitate, regularitate, similaritate,

> simetrie ş…ţ în timp ce diferenţele, comportamentul nesistematic, schimbările în conduită au nevoie de explicaţie şi, de regulă, de justificare. Dacă am o prăjitură şi trebuie să o împart între zece persoane, atunci dacă îi dau fiecăreia o zecime – lucrul acesta nu cere în mod automat o explicaţie ; dar dacă mă îndepărtez de acest principiu al împărţirii egale e de aşteptat să formulez un temei aparte (I Berlin, *Equality*, p. 84).

Problema care apare atunci când invocăm o prezumpţie în favoarea egalităţii este aceea că suntem la fel de liberi să invocăm o prezumţie opusă : când susţinea că, în mod natural, *oamenii sunt inegali*, Aristotel lansa o prezumpţie în favoarea inegalităţii. De ce ar fi mai acceptabilă prezumţia în favoare egalităţii decât în favoarea inegalităţii ? – la această întrebare teoria formulată mai devreme nu dă un răspuns.

b) Pentru alţi autori, egalitatea este o *credinţă de bază*, o supoziţie care – fiind atât de fundamentă pentru convingerile noastre – nu are nevoie de nici o justificare, e luată ca atare ; ea este analoagă unei axiome dintr-o teorie formală. Aceasta este o procedură comună printre cei ce acceptă drepturile omului. De exemplu, Nozick enunţă pur şi simplu că *indivizii au drepturi, şi există lucruri pe care nici o persoană sau grup nu li le pot face (fără a le încălca drepturile)*. La rândul său, Dworkin, vorbind despre Rawls, spune că

> şoameniiţ au un drept la respect şi preocupare egale în construirea instituţiilor politice. Această supoziţie poate fi contestată în mai multe feluri. Va fi negată de cei care nu cred ca vreun scop, precum utilitatea sau victoria unei clase sau împlinirea unei concepţii despre cum ar trebui să trăiască oamenii, este mai fundamentală decât orice drept individual, inclusiv dreptul la egalitate. Dar nu poate fi negată în numele vreunui concept mai radical de egalitate, fiindcă nu există nici unul.

c) Egalitatea ca o *condiţie transcendentală a construirii teoriei politice*. Aceasta înseamnă că atunci când construim o teorie a politicului, noi trebuie să admitem ca acesta nu ar putea exista în afara ideii că toţi oamenii sunt egali. Admitem acest lucru nu pentru că am cercetat cum este lumea

reală şi am descoperit, să zicem, că toţi oamenii sunt egali. Dimpotrivă, facem dintru început (a priori) această supoziţie şi numai aşa putem înţelege în mod coerent cum este societatea umană. Punctul de vedere clasic în această privinţă este cel care porneşte de la concepţia lui Immanuel Kant. Potrivit lui Kant, noi trebuie să pornim în înţelegerea vieţii sociale de la ideea respectului egal pentru fiecare om. Aceasta nu depinde însă de nici o caracteristică empirică a oamenilor, de faptul că am constat cum stau de fapt lucrurile în societate, ci doar de faptul că noi recunoaştem capacitatea fiecărui om de a fi agent moral raţional. Această caracteristică implică faptul că oamenii sunt locuitori ai unui „regat al scopurilor în sine". Iar de aici rezultă cu necesitate că orice evaluare morală trebuie să ţină cont de acest lucru.

d) Egalitatea ca *implicare existenţială*. Unul din susţinătorii acestei teorii este K. Nielsen, care afirma că nu putem justifica ideea de egalitate prin raţiune. O putem însă aborda ca pe o angajare existenţială de a trata toţi oamenii cu un respect egal, căci aceasta este dorinţa cea mai adâncă a noastră. E vorba, continuă Nielsen, de angajări existenţiale, nu doar de credinţe, care nu cer justificare (ca în cazul în care ar fi credinţe raţionale), ci alegere.

Sigur, pentru aceia dintre noi care nu doresc să se sprijine pe idei pe care să le luăm ca atare, toate cele patru perspective au o deficienţă comună. Şi anume, ele nu indică nici un motiv al acceptării ideii de egalitate între oameni. Dacă dorim să putem cântări argumente, cele patru perspective nu ne dau nici o şansă.

Să ne îndreptăm de aceea către cea de-a doua strategie de abordare a egalităţii. Cum am văzut, s-au adus atât argumente *deontologice*, cât şi *utilitariste* pentru a justifica egalitatea dintre oameni.

Justificări deontologice ale egalităţii. La rândul lor, justificările deontologice sunt de două feluri : unele se bazează pe ideea că oamenii au o valoare morală inerentă, în timp ce altele nu acceptă existenţa unei astfel de valori morale intrinseci.

Să începem cu acele tipuri de justificări ale egalităţii dintre oameni care nu fac apel la ideea că oamenii au o valoare morală în sine. Reprezentanţi

ai acestei linii de argumentare sunt Thomas Hobbes şi David Gauthier. În *Leviathanul*, Hobbes afirmă că oamenii sunt egali, dar aceasta nu în sensul că egalitatea ar exprima faptul că ei au o valoare a lor, intrinsecă. Dimpotrivă, susţine Hobbes, noi admitem că doi oameni sunt egali la fel cum admitem că două mărfuri au acelaşi preţ – nu pentru că amândouă mărfurile ar avea vreo proprietate anume în comun în aceeaşi măsură (= o aceeaşi valoare), ci pentru că le preţuim la fel de mult :

> Valoarea sau preţuirea (*worth*) unui om este la fel ca a tuturor celorlalte lucruri, preţul său – adică, atât cât s-ar da pentru folosirea puterii lui – şi de aceea nu e un lucru absolut, ci unul dependent de nevoia şi judecata altora. Un conducător capabil al soldaţilor este de mare preţ dacă un război are loc ori este iminent, dar nu tot aşa în timp de pace. Un judecător învăţat şi necorupt este mult mai preţuit în timp de pace, decât în război. La fel ca şi în cazul altor lucruri, şi în cel al oamenilor nu cel ce vinde, ci cel ce cumpără determină preţul. Căci dacă un om, ca şi el mai mulţi, se apreciază la cea mai înaltă valoare care îi stă la îndemână, cu toate acestea valoarea sa adevărată nu e mai mare decât cea estimată de alţii (Th. Hobbes, *Leviathanul*, capitolul 10).

Pentru Gauthier, nu există valori obiective, ci, atunci când facem judecăţi, pornim doar de la preferinţele noastre subiective. De aceea, omul nu are o valoare intrinsecă. Regulile morale care impun constrângeri comportamentului nostru – precum : să nu vătămăm pe alţii, să ne respectăm reciproc etc. – sunt justificate. Dar aceasta nu pentru că oamenii sunt egali în sine (datorită vreunei proprietăţi intrinseci a lor), ci datorită caracteristicilor înseşi acelor norme : oamenii, crede Gauthier, acceptă acele norme pentru că ei consideră că e mai avantajos să se poarte potrivit lor, dar nu pentru că fiecare om are o valoare intrinsecă.

Să trecem acum la acele tipuri de justificări ale egalităţii între oameni care fac apel esenţial la ideea că persoanele umane sunt în sine valoroase. Întrucât oamenii au o valoare intrinsecă, noi putem să susţinem că ei sunt egali. De această dată, Kant este punctul de referinţă, prin teza sa despre persoana umană ca scop în sine : oamenii, consideră el, sunt înzestraţi cu

raţiune, şi acest fapt le conferă o valoare intrinsecă. Valoarea intrinsecă a persoanei umane nu depinde de poziţia ei în societate, de averea, sexul, rasa, etnia din care face parte.

Să observăm însă ca, dacă admitem că fiecare persoană umană are o valoare intrinsecă, care face ca ea să fie tratată cu respect de către toţi ceilalţi, nu decurge că valoarea intrinsecă pe care o are persoana x este egală cu valoarea intrinsecă pe care o are orice altă persoană y. Ca urmare, atunci când încercăm să justificăm egalitatea oamenilor pe baza conceptului de valoare intrinsecă a acestora, trebuie să aducem două feluri de argumente : 1) să argumentăm că toţi oamenii au o valoare intrinsecă ; 2) să argumentăm că aceste valori intrinseci sunt toate egale.

Originile tezei că toţi oamenii au o aceeaşi valoare intrinsecă se găsesc în tradiţia iudeo-creştină. În această tradiţie, putem ajunge la ideea egalităţii între oameni în cel puţin două moduri. Primul decurge în felul următor : oamenii au o valoare intrinsecă întrucât sunt creaţii ale lui Dumnezeu, şi sunt creaţi după chipul şi asemănarea Lui. Iată un text semnificativ : „Când privesc cerurile, lucrul mâinilor Tale, luna şi stelele pe care Tu le-ai întemeiat, îmi zic : Ce este omul, că-Ţi aminteşti de el ? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el ? Micşoratu-l-ai pe dânsul cu puţin faţă de îngeri, cu mărire şi cu cinste l-ai încununat pe el. Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui” (*Psalmi*, 3, 3-6).

O a doua linie de argumentare în favoarea egalităţii oamenilor care derivă din tradiţia religioasă porneşte de la ideea iubirii divine : oamenii contează pentru că sunt iubiţi de Dumnezeu. Şi anume, ei sunt iubiţi la fel, indiferent de statutul lor social, indiferent de grupul din care fac parte. Să ne gândim la binecunoscuta parabolă a bunului samarinean, conform căreia şi cei din grupuri dispreţuite au semnificaţie morală :

Atunci Împăratul va zice celor de la dreapta lui : „Veniţi binecuvântaţii Tatălui meu de moşteniţi Împărăţia care v-a fost pregătită de la întemeierea lumii. Căci am fost flămând, şi Mi-aţi dat de mâncat ; Mi-a fost sete şi Mi-aţi dat de băut ; […] Atunci cei neprihăniţi îi vor răspunde : „Doamne, când Te-am văzut noi flămând, şi Ţi-am dat să mănânci ? Sau fiindu-Ţi sete, şi Ţi-am dat de ai băut ? […]” Drept răspuns, împăratul le va zice :

„Adevărat vă spun, că ori de câte ori aţi făcut aceste lucruri unuia dintre aceşti foarte neînsemnaţi fraţi ai Mei, Mie mi le-aţi făcut.[1] (*Matei*, 25, 34-40 ; vezi şi *Matei* 5, 43-47).

Ne vom opri asupra a trei autori care au contribuit la elaborarea acestei teze : G. Vlastos, Th. Nagel şi J. Rawls. Să începem cu analiza concepţiei lui Vlastos. În eseul *Justice and Equality*, acesta afirmă că persoanele au două feluri de proprietăţi : 1) proprietăţi care au grade (astfel sunt telentele, abilităţile, caracterul ; în fiecare caz poţi poseda o proprietate mai mult sau mai puţin : poţi fi mai mult sau mai puţin talentat, mai mult sau mai puţin curajos) şi 2) proprietăţi care nu au grade – este vorba despre proprietatea de a fi persoane, de a avea umanitate în ele. Ori eşti om, ori nu eşti, nu există intermediar. Ca persoane, fiecare dintre noi avem aceeaşi valoare intrinsecă. De ce ? Pentru că valoarea intrinsecă nu depinde de ce face persoana în particular, de meritul ei. Este analoagă iubirii părintelui pentru copilul său : nu depinde de meritele acestuia, de felul cum se comportă copilul. Orice ar face, copilul tot copil rămâne. De exemplu, când vedem că cineva e în pericol, îl ajutăm fără să ne gândim mai întâi ce caracter are. Această valoare se exprimă prin faptul că avem drepturi, şi că acestea nu sunt proporţionale cu talentele sau meritele noastre : *singura lor justificare poate fi valoarea pe care o au persoanele pur şi simplu pentru că sunt persoane : valoarea lor intrinsecă în calitatea de fiinţe umane individuale*.

Aşadar, urmând acest argument, ajungem la concluzia că bunăstarea fiecăruia este la fel de valoroasă ca a oricărui altuia, că libertatea fiecăruia e la fel de valoroasă ca a oricărui altuia. Dar în această situaţie, cum pot fi soluţionate cazurile de conflict ? De exemplu, când ai doi pacienţi, un ministru şi un muncitor necalificat, în stare la fel de gravă, cum alegi pe care să îl tratezi primul ? Sugestia lui Vlastos este să se facă distincţia între valoarea instrumentală diferită a celor doi, şi valoarea lor intrinsecă egală, şi atunci alegerea va fi posibilă.

---

1. S-a susţinut că referirea la „aceşti foarte neînsemnaţi fraţi ai Mei” este antecedentul ideii rawlsiene de luare în considerare, în formularea principiilor dreptăţii, a celor mai dezavantajaţi membri ai societăţii.

Punctul de vedere formulat de Vlastos ridică însă unele dificultăţi : mai întâi, de unde din argumentaţia sa rezultă că valoarea intrinsecă chiar este egală ? Vlastos nu ne arată decât că valoarea intrinsecă există. În al doilea rând, cum se întemeiază semnificaţia acestor proprietăţi care nu au grade ? Cum se justifică importanţa proprietăţii de a fi persoană ? Există şi alte proprietăţi de acelaşi fel, cum ar fi aceea de a fi câine, şi totuşi putem să diferenţiem câinii după multe criterii. Valoarea intrinsecă este una „metafizică", dar cum intervine ea în cazuri practice, cum ar fi în exemplul de mai sus, cu muncitorul necalificat şi ministrul ?

Alt susţinător al ideii că oamenii au valoare morală inerentă este Th. Nagel, care în eseul *Egalitate şi imparţialitate* pleacă de la însăşi natura evaluărilor noastre morale. Pentru a face o judecată morală, arată Nagel, trebuie să te poţi situa într-o poziţie impersonală. Nu poţi să spui că este moral să ne comportăm într-un anume fel cu o persoană, dar în cu totul alt fel cu o alta ; în particular, nu e moral să admitem că noi contăm cu totul altfel decât ceilalţi. De altfel, aşa cum ştim, una dintre regulile morale cele mai vechi („regula de aur") spune chiar acest lucru : *Ce ţie nu-ţi place, altuia nu-i face !* Astfel, dacă accepţi că tu contezi, atunci va trebui să accepţi într-un mod imparţial că oricine contează. Mai departe, vei accepta că toţi contează la fel, şi de aceea toţi au valoare egală.

Am văzut că din perspectiva lui Vlastos problema care apărea era aceea de a justifica nu atât că oamenii au valoare intrinseci, ci că această valoare este egală. Dar pentru Nagel problema este diferită : el e mai convingător în susţinerea tezei că oamenii au valoare egală ; problema este însă dacă el a reuşit să arate că oamenii au valoare. Ca urmare, el nu ne convinge că avem valoare egală, ci doar că dacă avem valoare, atunci aceasta este egală.

În *O teorie a dreptăţii* J. Rawls susţine că nu se poate argumenta în favoarea egalităţii între oameni plecând de la diferitele lor proprietăţi naturale ; pentru că, arată el, nu există nici o astfel de proprietate naturală pe care toţi oamenii să o posede în mod egal. Oamenii diferă între ei în orice proprietate a lor am considera (privind talentele, abilităţile, caracterul lor etc.). Pentru a susţine egalitatea dintre persoanele umane, Rawls adoptă o altă cale. El nu face apel la proprietăţile naturale ale acestora, ci la

trăsăturile lor morale : ceea ce ne face pe toţi egali ca oameni este faptul că noi toţi avem capacitatea de a ne comporta ca fiinţe morale. Avem capacitatea de a avea o concepţie asupra binelui (ne formulăm un plan de viaţă, care exprimă ceea ce noi considerăm că „este bine pentru noi"), pe de o parte, iar pe de alta, avem capacitatea de a avea un simţ al dreptăţii, ceea ce înseamnă că avem valoare morală (*moral worth*). Capacitatea de a avea personalitate morală este, consideră Rawls, o condiţie suficientă pentru a susţine egalitatea dintre oameni. Societatea este, ca urmare, o asociaţie în vederea obţinerii de avantaj reciproc între persoane nu numai libere, ci şi egale.

Să observăm însă că în realitate argumentul lui Rawls ne arată doar că persoanele au valoare, nu şi că o au egală. Or, din cele susţinute până acum nu decurge decât că oamenii au o valoare intrinsecă pentru că ei toţi au un simţ moral. Dar este egal acest simţ (şi, ca urmare, sunt oamenii egali în ceea ce priveşte valoarea lor) ? Pentru a susţine şi egalitatea acestei valori, Rawls argumentează astfel : „Chiar dacă indivizii pesemne că au capacităţi variabile pentru un simţ al dreptăţii, acest fapt nu e o raţiune pentru a-i priva pe cei cu o capacitate mai redusă de protecţia deplină a dreptăţii. Odată ce un anumit minim este atins, o persoană este îndrituită la o libertate egală, la fel ca oricare alta" (J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 506).

Justificări consecinţioniste ale egalităţii. Al doilea tip de justificări ale egalităţii se apleacă asupra consecinţelor pe care le are acceptarea egalităţii dintre oameni. Ideea este aceea de a susţine că egalitatea dintre oameni trebuie acceptată pentru că astfel beneficiile obţinute sunt cele mai dezirabile. Altfel spus, nu egalitatea ca atare este importantă ; importante sunt consecinţele ei benefice în societate. Cele mai importante justificări de acest gen sunt cele utilitariste (şi cunoaştem de asemenea că se poate deosebi între un utilitarism clasic şi unul egalitarist).

Pentru utilitarismul clasic, ideea egalităţii persoanelor ia forma cerinţei ca fiecare om să conteze ca unul şi nimeni ca mai mult decât unul. Cu alte cuvinte, această idee ne cere să luăm în considerare interesele fiecăruia în mod egal. Procedând astfel, criteriul utilitarist poate fi formulat extrem de

simplu : date fiind două aranjamente sociale, este preferabil cel care duce la utilitatea totală mai mare.

Să presupunem că am avea o societate în care există doar două persoane (sau două grupuri de persoane), A şi B. Să presupunem că există două posibile aranjamente sociale, care conduc la apariţia următoarelor beneficii pentru A şi B :

	A	B
1	50	70
2	40	90

Cum se alege între cele două posibile aranjamente sociale din perspectiva utilitaristă clasică ? Răspunsul este dat de principiul maximizării utilităţii totale. În primul caz suma utilităţilor este 50 + 70 = 120 ; în al doilea caz, suma utilităţilor este 40 + 90 = 130. Prin urmare, alternativa adoptată va trebui să fie a doua. Or, repartiţia din acest aranjament social este mai puţin egalitară decât în prima, căci diferenţa dintre câştigurile lui A şi B este mai mare acum.

Utilitarismul egalitarist duce la o preferinţă diferită. Să modificăm exemplul de mai sus în felul următor :

	A	B
1	1000000	10
2	999000	1010

Pentru un utilitarist clasic, nu putem spune cum ar trebui să se opteze între cele două aranjamente sociale, căci suma utilităţilor este aceeaşi în cele două cazuri. Dar în al doilea caz distribuţia este mai puţin inegalitară decât în primul. Utilitarismul egalitar ne furnizează un criteriu pentru a alege între cele două alternative (şi anume, pentru a alege alternativa mai egalitară). Pentru aceasta, să facem apel la legea diminuării utilităţii marginale. Ideea este că atunci când avem mai mult dintr-un bun, pentru noi o nouă cantitate suplimentară din el contează mai puţin. Ca urmare, pentru B o creştere a utilităţii de la 10 la 1010 este mult mai importantă decât este pentru A o creştere a utilităţii de la 999 000 la 1 000 000. Astfel,

între două situaţii în care suma utilităţilor este la fel, se alege cea mai egalitară dintre ele : fiindcă o distribuţie mai egalitară tinde să maximizeze utilitatea.

Aşa cum arată Ch. Tilly, un argument important în favoarea ideii de societate egalitară este acela că egalitatea socială promovează democraţia sau democratizarea societăţii. Pe de altă parte însă, argumentează el, inegalităţile – îndeosebi cele „categorice"- au un rol important în reglarea interacţiunilor sociale, în crearea de reguli, norme de comportament social :

> Democraţia funcţionează mai bine, iar democratizarea e mai probabil să apară, atunci când procesul politic reduce transformarea inegalităţilor categorice cotidiene în politici publice. ş…ţ Inegalitatea este o relaţie între persoane sau mulţimi de persoane în care interacţiunea generează avantaje mai mari pentru unele decât pentru altele. La scară redusă, am putea exemplifica prin relaţiile inegale care caracterizează un magazin, o gospodărie, o vecinătate. La o scară mai mare, relaţii multiple de acest tip se amalgamează în reţele vaste, interconectate de inegalităţi. La fiecare scală, reţelele interpersonale implică doar o singură ierarhi numai în circumstanţe extraordinare de exemplu, atunci când o instituţie puternică, precum o armată, o corporaţie sau o biserică îi grupează pe oameni în niveluri diferite. În mult mai multe cazuri oamenii ajung grupaţi în categorii fără să formeze ierarhii stricte. Membrii acelor categorii diferă, în medie, prin avantajele pe care le au, dar graniţe categorice sunt importante fiindcă oamenii le utilizează pentru a şi organiza viaţa socială şi pentru a reproduce inegalitatea dintre membrii diferitelor categorii.
>
> Inegalitatea categorică durabilă se referă la diferenţe organizate în ceea ce priveşte avantajele, prin raportare la gen, rasă, naţionalitate, etnicitatate, religie, comunitate etc. Ea apare atunci când tranzacţiile care depăşesc anumite graniţe categorice (precum bărbătesc/femeiesc) 1) produc în mod regulat avantaje nete persoanelor situate de o anumită parte a graniţei ; şi 2) reproduc graniţa. Deşi formele şi gradele inegalităţii categorice variază foarte mult în timp şi spaţiu, toate populaţiile omeneşti mari au menţinut întotdeauna aranjamente sociale considerabile de inegalitate categorică[1].

Un argument foarte interesant – şi foarte discutat în ultimele decenii – în favoarea egalităţii dintre oameni şi a relaţiei dintre ideile de egalitate şi

1. Ch. Tilly, *Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 111.

de democraţie vine dinspre domeniul de cercetare al alegerii sociale (*social choice*). Unii autori – de exemplu, K. May – au încercat să răspundă următoarei întrebări : putem găsi o sumă de proprietăţi ale regulii majorităţii simple pe care să se îndeplinească, luate împreună, numai această regulă ? O astfel de problemă este una de „caracterizare" a regulii majorităţii simple. Răspunsul lui May a fost afirmativ : da, putem găsi o astfel de colecţie de proprietăţi. Iar acestea sunt următoarele (rezultatul lui May este prezentat pe larg în cartea mea *Fundamentele politicii*, vol. 1, capitolul 6) :

1. domeniul universal : altfel zis, regula trebuie să arate care e alegerea grupului oricare ar fi preferinţele membrilor acestuia între alternativele între care urmează să se aleagă ;
2. anonimitatea : alegerea nu trebuie să depindă de felul în care ne raportăm la membrii grupului ;
3. neutralitatea : analog, alegerea nu trebuie să depindă de felul în care ne raportăm la alternativele între care urmează să se aleagă ;
4. receptivitatea : dacă unul dintre membrii grupului devine mai favorabil unei alternative, atunci alegerea grupului nu poate să se schimbe în defavoarea acelei alternative. În particular, dacă grupul se abţine, atunci când unii membri ai lui devin mai favorabili unei alternative, iar niciunul dintre ceilalţi nu devine mai nefavorabil acesteia, atunci grupul îşi va schimba opţiunea în favoarea acelei alternative.

Dintre aceste condiţii, cea de-a doua – a anonimităţii – este esenţială în acest loc. Regula majorităţii, considerată de mulţi ca esenţială procedurilor democratice, nu poate fi acceptată dacă nu acceptăm, de asemenea, ideea de egalitate dintre oameni. Anonimitatea exprimă, într-un mod mai tehnic, cerinţa simplă a egalităţii între membrii grupului. Să presupunem că membrii a două subgrupuri de aceeaşi mărime ale unui grup îşi schimbă între ei preferinţele ; primii vor avea exact acele preferinţe pe care le aveau cei din al doilea grup, şi invers. Atunci, potrivit proprietăţii anonimităţii, preferinţa grupului nu trebuie să se schimbe : ceea ce înseamnă că, potrivit proprietăţii anonimităţii, preferinţele fiecărui membru al grupului trebuie să conteze în mod egal. Parafrazându-l aici pe J. Bentham, fiecare membru

al grupului va trebui să conteze ca unul şi nu mai mult decât unul. Prin urmare, proprietatea anonimităţii cere ca felul în care regula de preferinţă socială tratează alternativele aflate pe agenda grupului să nu sufere nici o modificare. Aşadar, regula este oarbă la numele votanţilor, ale membrilor grupului. O alternativă nu capătă nici un fel de greutate dacă ştim cine sunt cei care o preferă. Faptul că ea e preferată de membrii anumitor grupuri de oameni (ai unei clase, rase sau gen) nu îi acordă nici un statut special. După expresia lui J. Rawls, am putea spune că un „văl al ignoranţei" ne desparte de aceste alternative : nu ştim care sunt preferate de cine.

> Cum s-ar putea argumenta în favoarea anonimităţii ? Niciodată nu am dus lipsă de grupuri care să pretindă un statut privilegiat. Cei bogaţi, proprietarii de pământuri, cei în vârstă, cei educaţi, cei inteligenţi, nobilimea, membrii rasei ariene sau ai altor grupuri etnice, adepţii unei anume religii, jumătatea masculină a societăţii s-au pretins cu toţii inerent superiori celorlalţi. Nici unul din aceste grupuri nu va accepta condiţia de anonimitate. Cheia în favoarea regulii majorităţii se află, totuşi, în exact această multitudine de grupuri care pretind privilegii. În prezenţa multor grupuri diferite care se află în competiţie pe baza *calităţii* lor intrinseci, numai *cantitatea* se poate dovedi o soluţie paşnică. Marx observase cândva că singurul mod paşnic de a rezolva conflictul dintre doi pretendenţi la tron este să avem o republică. În lupta dintre triburile din ţările post-coloniale pentru a-şi impune propria limbă ca cea oficială, singura soluţie acceptabilă pentru toţi este adesea aceea de a se alege limba fostei puteri coloniale. ş…ţ Deşi oamenii nu sunt egali, ei trebuie trataţi ca şi cum ar fi.[1]

4.3. Două exemple

În această ultimă secţiune a capitolului voi discuta două exemple privind modul în care ideea de egalitate intervine în discuţiile contemporane. Am ales ideile de acţiune afirmativă şi de politici restitutive. Prima a fost

1. J. Elster, „Majority Rule and Human Rights", în S. Shute, S. Hurley (ed.), *On Human Rights*, Basic Books, 1993, pp. 177-178.

extrem de mult discutată în spaţiul occidental, începând cu anii ’70. În deceniile următoare, ea s-a aflat în fundalul multor dezbateri ideologice importante, precum cele privind multiculturalismul sau corectitudinea politică (aceasta din urmă adesea confundată la noi cu expresiile ei exterioare). Dar acţiunea afirmativă a avut un rol important şi în România în ultimele două decenii. Pe de o parte, îndeosebi în primul deceniu după 1989 mulţi tineri intelectuali români au beneficiat de sprijin material pentru a studia în străinătate, oferit prin mecanisme care evident sunt de tipul acţiunii afirmative. Pe de altă parte, în ultimii zece ani şi în România au început să fie adoptate politici de acţiune afirmativă care au vizat unele grupuri etnice (în principal tinerii de etnie romă), privind de pildă admiterea la liceu şi la universitate.

Tema politicilor restitutive, în mod straniu, deşi a fost o lungă perioadă de timp (cu precădere în anii ’90) în prim-planul agendei publice din România, a fost prea puţin cercetată la noi în ţară de filosofi, sociologi sau cercetători din domeniul ştiinţei politice. Chiar dacă ea este astăzi semnificativă în primul rând doar prin consecinţele politicilor adoptate, cred că este binevenită ca exemplu privind ideea subiacentă de dreptate restitutivă.

4.3.1. *Acţiunea afirmativă*

Aspecte istorice. Dezbaterea asupra acţiunii afirmative este dominată de două teme : 1) ideea asigurării unor oportunităţi egale în educaţie şi în ocuparea de funcţii şi poziţii pentru toţi membrii unei societăţi ; şi 2) ideea tratării egale a grupurilor, minorităţilor (etnice, rasiale, sexuale) defavorizate.

Într-un sens legat direct de felul în care înţelegem astăzi ideea de acţiune afirmativă, expresia în cauză apare în 1964, când a fost promulgat *Civil Rights Act*. În acest document prin „acţiune afirmativă” se avea în vedere eradicarea discriminării şi asigurarea de oportunităţi egale printr-un tratament imparţial. Documentul afirma legitimitatea politicilor de nediscriminare : oamenii au dreptul de a nu fi discriminaţi pe temeiuri etnice, religioase, rasiale, de sex sau de preferinţe sexuale. Prin urmare, înţelesul ideii de acţiune afirmativă era acela de a acţiona pentru ca oamenii să nu mai fie discriminaţi, iar instrumentul de folosit era acela al asigurării unui

cadru legal imparţial ; cauza discriminării era văzută tocmai în existenţa, la un moment dat, a unor reglementări care tratau diferit membrii societăţii (în particular, să ne amintim că în SUA existau reglementări care tratau discriminatoriu populaţia de culoare).

Un moment important în evoluţia înţelesului acordat ideii de acţiune afirmativă e legat de politicile noi pe care le propune în 1965 preşedintele L. B. Johnson. Pentru Johnson, asigurarea echităţii sociale trebuie să însemne mai mult decât pur şi simplu un tratament imparţial aplicat tuturor membrilor societăţii. Aşa cum spunea el,

Nu iei o persoană care a fost ani de zile ţinută în lanţuri, o eliberezi, o duci la linia de start a unei curse şi îi spui : „eşti liber să concurezi cu alţii" şi să crezi pur şi simplu că ai fost echitabil pe de-a-ntregul. Nu e aşadar de ajuns să deschizi porţile oportunităţii. […] Nu căutăm […] egalitatea pur şi simplu ca un drept şi în teorie, ci egalitatea ca fapt şi egalitatea ca rezultat.

De această dată, egalitatea în educaţie sau în angajare înseamnă mai mult decât simpla creare a unui cadru legal imparţial. Oportunităţile sunt recunoscute acum ca egale numai dacă au fost realizate programe pozitive care se adresează membrilor unor grupuri specifice din societate. De pildă, dacă se constată că într-un domeniu membrii unor grupuri minoritare sunt utilizaţi insuficient, sau sunt mai puţini decât ar fi rezonabil să ne aşteptăm să fie, oportunităţile devin egale doar dacă se aplică programe pozitive prin care se încearcă schimbarea unei astfel de situaţii. De exemplu, la sfârşitul anilor '90 în România s-a constatat că numărul elevilor de liceu şi al studenţilor de etnie rromă este disproporţionat de mic în raport cu numărul tinerilor de vârsta corespunzătoare. Chiar dacă reglementările din România privind accesul la educaţie nu discriminau în nici un fel între cetăţenii români (deci, formal, asigurau un tratament imparţial), elevii de liceu şi studenţii de etnie rromă erau mult ai puţini decât am fi putut să ne aşteptăm să fie, ţinând seamă de proporţia lor în cohortele anuale. De aceea, pentru a asigura oportunităţi egale de educaţie pentru ei a fost nevoie de programe sau acţiuni afirmative care să li se adreseze – şi care au început să fie aplicate în acea perioadă.

R. Dworkin, în eseul *Discriminarea inversă*, prezintă două cazuri reale : cazul Sweatt şi cazul DeFunis. În 1945, un tânăr pe nume Sweatt a solicitat un loc la University of Texas Law School, dar a fost respins, pentru că era negru, iar legea statului prevedea că doar albii aveau acces la acea facultate. Curtea Supremă de Justiţie i-a dat dreptate lui Sweatt, pe motiv că acea lege era neconstituţională căci viola drepturile lui Sweatt – este vorba despre amendamentul XIV la Constituţia americană, conform căruia nici un stat nu trebuie să nege dreptul cuiva la protecţie egală a legii. În 1971 un evreu pe nume DeFunis a aplicat la University of Washington Law School, dar a fost respins, deşi obţinuse calificative mai mari decât ale unor membri ai grupurilor minoritare şi care au fost admişi. Dacă ar fi aparţinut acelor categorii, ar fi fost acceptat şi el la acea universitate. De Funis a cerut Curţii Supreme de Justiţie să fie admis, invocând acelaşi amendament XIV al Constituţiei. Cazul a fost acceptat de asemenea. Care este semnificaţia acestor două cazuri ? Sunt ele simetrice ? Pentru a răspunde, este nevoie să discutăm mai în detaliu conceptele implicate aici.

Justificarea acţiunii afirmative. Ideea de bază este aceea că acţiunea afirmativă este justificată când un grup sau membrii unui grup au fost discriminaţi în trecut, şi când această discriminare nu acordă oportunităţi efective egale în prezent. Pentru a ajunge de la această accepţiune generală la aplicaţii în situaţii specifice este însă necesar 1) să se indice precis în ce a constat respectiva discriminare (şi de asemenea să se arate că exact din acea cauză grupul sau membrii săi nu au oportunităţi egale), precum şi 2) să se indice exact grupul şi care au fost caracteristicile sale sau ale membrilor săi care au contat atunci când s-a făcut respectiva discriminare. În general, astfel de caracteristici sunt unele care, pe de o parte, contează pentru identitatea personală a membrilor (precum rasa, etnia, sexul, credinţa religioasă), dar care, pe de altă parte, nu sunt dobândite, nu depind de efortul personal (precum, de pildă, nivelul de trai sau nivelul de educaţie). Căci nu putem lua ca temei al acţiunii afirmative faptul că cineva nu a terminat studiile obligatorii sau că are un nivel de trai sub medie. (Deşi unul dintre obiectivele programelor de acţiune afirmativă poate fi foarte

bine, aşa cum vom vedea imediat, ridicarea nivelului de educaţie pentru membrii unui grup minoritar ; dar acest obiectiv nu este şi motivul sau raţiunea pentru care acel program de acţiune afirmativă are ca ţintă membrii respectivului grup.)

Conceptul de acţiune afirmativă. Sub acest concept sunt cuprinse politici foarte diferite. De aceea este important să distingem principalele tipuri de politici de acţiune afirmativă :

a) *Acţiunea afirmativă procedurală* este un prim pas dincolo de asigurarea nediscriminării (adică, într-un caz particular, neluarea în considerare a rasei, credinţei, etc., în selecţia pentru slujbe) ; ea este mai mult decât atât : înseamnă asigurarea unui număr de candidaţi reprezentativ pentru spaţiul de provenienţă, publicitate adecvată şi anunţuri că se încurajează reprezentanţi ai minorităţilor să se înscrie, de exemplu, la concursurile de admitere în universităţi sau pentru ocuparea unei slujbe.

b) *Acţiunea afirmativă ca rezultat* cere ca selecţia să fie echitabilă, dar în plus trebuie îndeplinit standardul ca membrii grupurilor defavorizate să fie prezenţi în grupul celor din care se face selecţia potrivit ponderii pe care ele sau ei o au în cadrul populaţiei de referinţă. Ţinta constă în atingerea unor procente de reprezentativitate în selecţie din grupurile defavorizate. De exemplu, dacă într-un oraş membrii populaţiei rrome este de 10%, ar trebui ca la concursurile organizate de primărie pentru ocuparea diferitelor posturi şi funcţii, din totalul candidaţilor înscrişi cel puţin 10% să fie de etnie rromă.

c) *Acţiunea afirmativă ca tratament preferenţial* cere ca în procesul de selecţie rasa, sexul, etc. să conteze cu valoare pozitivă. De exemplu, atunci când candidaţii sunt altminteri egali, apartenenţa la minoritate să fie unicul criteriu de departajare.

d) *Acţiunea afirmativă ca promovare a excelenţei*. În acest caz, apartenenţa însăşi la astfel de grupuri minoritare este considerată ca un gen de calificare (excelenţă) şi contează pentru alegere, chiar dacă este un criteriu mai slab decât altele. De exemplu, atunci când se face selecţie de profesori femei în universităţi, se argumentează că existenţa cadrelor didactice de sex feminin aduce unele avantaje : diversifică corpul didactic,

femeile învaţă mai bine de la femei şi sunt modele de reuşită pentru studente (în consecinţă, succesul lor academic va fi mai mare).

Politicile care depind se acest ultim mod de a înţelege acţiunea afirmativă sunt însă cel mai dificil de susţinut. Un prim motiv este acela că trebuie argumentat de asemenea că diversificarea corpului academic are consecinţe bune ; de asemenea, nici nu s-a demonstrat că într-adevăr femeile ar învăţa mai bine de la femei. Şi, în plus, nici nu este clar de ce ar fi scopul universităţii să ofere, în afară de cunoştinţe şi abilităţi, şi modele de reuşită.

Critici ale acţiunii afirmative. Există două linii majore de argumentaţie împotriva acţiunii afirmative : (1) argumentul discriminării inverse ; şi (2) argumentul acţiunii compensatoare. Să vedem în ce constau acestea.

1. *Argumentul discriminării inverse*. Motivul pentru care acceptăm că discriminarea trecută e injustă este acela că discriminarea s-a făcut pe baza unor caracteristici nesemnificative moral (rasa, sexul, etc.). Acceptăm aşadar principiul esenţial al egalităţii : cazurile similare trebuie tratate similar ; iar dacă oamenii nu au fost trataţi în mod egal pentru că posedau anumite proprietăţi (de exemplu, pentru că erau femei, negri sau rromi), înseamnă că s-a procedat nedrept.

Argumentul discriminării inverse curge în felul următor : dacă promovăm acţiuni afirmative înseamnă că preferăm pe cineva în virtutea faptului că posedă aceleaşi caracteristici nesemnificative moral (rasă, sex etc.) ; prin urmare, se argumentează, nici acţiunea afirmativă nu este justă, din aceleaşi motiv ca mai sus : pentru că ar însemna ca, din nou, proprietăţile nesemnificative moral să fie luate ca semnificative.

Acest argument, consideră Nickel, nu este corect. Căci, susţine el, atunci când se justifică acţiunea afirmativă, proprietăţile care se iau în considerare nu sunt cele de a fi rrom, negru, femeie etc., care sunt într-adevăr nesemnificative moral ; iar dacă ne-am baza pe ele, atunci – ca şi în cazul discriminărilor trecute – nu putem să justificăm pentru membrii unui grup un tratament diferit de cel pentru ceilalţi. Dimpotrivă, spune el, proprietăţile pe care le avem în vedere sunt cele de a fi fost subiect de

discriminare pentru că erai rrom, negru, femeie, iar aceste din urmă proprietăţi sunt semnificative moral.

Să presupunem că la examenul de admitere la o facultate un număr de locuri este alocat membrilor unei minorităţi (la Facultatea de Ştiinţe Politice din cadrul SNSPA există un număr de locuri pentru candidaţii romi). Se dă examen şi sunt admişi ca studenţi membri ai acelei minorităţi, dar cu o medie uneori mult mai mică decât cea a unora dintre candidaţii aparţinând majorităţii, care au fost însă respinşi. Este drept acest lucru? (Aşa cum am văzut, De Funis considera că astfel i s-a încălcat un drept[1].)

Un autor influent ca R. Dworkin[2] susţine că politicile care constau în promovarea acţiunilor afirmative sunt corecte. Într-adevăr, spune el, atunci când un candidat (de pildă DeFunis) ar protesta, pe motivul că astfel drepturile sale au fost violate, se presupune ceva: că lui sau ei i se cuvine să fie admis, dacă are o medie mai mare. Desigur că o atare presupunere este intuitiv adevărată. Dar e greşit, argumentează Dworkin. De ce? Admiterea se face potrivit rezultatelor la probele de examen; iar aceste rezultate depind, în mare măsură, de trăsăturile persoanei respective. Or, mai întâi că nimeni nu poate pretinde că acele trăsături i se cuveneau (să zicem, abilităţi matematice, memorie etc.). Dacă le posedă, înseamnă că soarta i le-a hărăzit, nu vreun merit al său l-a făcut (sau a făcut-o) să le posede. Însă se poate replica: rezultatele respective reflectă şi o anumită muncă, un efort mai mare sau mai mic pe care l-a depus persoana respectivă. Oare nu ar trebui luat în seamă? Aici este partea cea mai interesantă a argumentării lui Dworkin: desigur, admite el, pregătirea într-un anumit fel, posedarea unor calităţi sunt de natură să determine anumite aşteptări ale indivizilor ca examenul să fie încununat de succes. Totuşi, faptul că o persoană a obţinut anumite rezultate la probele de concurs nu înseamnă că acele rezultate au o validitate intrinsecă. Nu: validitatea lor e una stabilită

1. Însă ce drept i s-a încălcat? – se întreabă R. Dworkin. Dreptul la educaţie? Societatea nu are obligaţia de a-i oferi educaţie universitară.
2. Vezi de exemplu „Bakke's Case: Are Quotas Unfair?", în *A Matter of Principle*, Oxford University Press, Oxford, 1985, pp. 214-220.

instituţional – regulile stabilite pentru (sau, mai de curând, şi de către) instituţiile de învăţământ superior au fost cele care le-au conferit validitatea. Prin urmare, relevanţa acelor rezultate nu poate fi determinată independent de existenţa şi de felul în care au fost concepute acele instituţii. Nimeni nu poate pretinde ca o anumită universitate să recompenseze un anumit gen de rezultate, să solicite pentru studenţii săi anumite caracteristici intelectuale. De aceea, nimeni nu poate pretinde că i se cuvenea să devină student. Sigur, anumite caracteristici intelectuale sunt considerate ca relevante pentru a deveni student (iar acestea se reflectă în rezultatele la probele de concurs) ; dar de aici nu rezultă că alte caracteristici nu pot fi luate ca relevante – de exemplu, apartenenţa la o anumită etnie. Dacă se admite că societatea e interesată să crească numărul de romi cu pregătire în ştiinţele politice, atunci apartenenţa la această etnie devine o trăsătură relevantă atunci când se determină rezultatele la examenul de admitere, tot la fel ca şi capacităţile intelectuale sau efortul intelectual depus – calităţi pe care le admitem cu mai mare uşurinţă ca relevante.

Cele două critici (formulate de Nickel şi Dworkin) au totuşi câteva puncte slabe. Noi considerăm că putem să îi identificăm precis pe cei care fac obiectul acţiunii afirmative. Dar este într-adevăr aşa ? Ce putem spune despre un rrom dintr-o familie care timp de mai multe generaţii a beneficiat totuşi de educaţie ? În al doilea rând, argumentele celor doi autori nu abordează clar o problemă esenţială : acţiunea afirmativă priveşte grupuri de persoane, sau acţiunea afirmativă priveşte membrii individuali ai acelor grupuri ? Această problema va fi discutată ceva mai pe larg imediat mai jos.

2. *Argumentul acţiunii compensatoare*. În cartea a V-a a *Eticii nicomahice*, Aristotel scria că, dacă o persoană a nedreptăţit o alta, atunci cel care a nedreptăţit trebuie să îndrepte răul făcut, celui căruia i l-a făcut, în mod proporţional cu răul făcut. Astfel, se revine la poziţia anterioară nedreptăţii făcute. Politicile de acţiune afirmativă pot apărea ca o specie de politici care vizează acţiunile compensatoare : căci prin acţiunea afirmativă se urmăreşte scopul de a înlătura nedreptăţile care au fost făcute cuiva – şi, evident, în acest sens acţiunea afirmativă este justificată. Există însă critici la acest argument, care sugerează că analogia dintre ideea de acţiune

afirmativă şi cea de acţiune compensatoare (în concepţia lui Aristotel) nu este corectă. Aceasta pentru că:

i) Acţiunea afirmativă nu vizează anumite persoane individuale, ci membrii unui anumit grup. Chiar dacă admitem că victimele unei nedreptăţi trecute merită să fie compensate, de ce ar trebui să admitem şi că această compensare urmează să se facă faţă de cineva care nu a fost ea însăşi victimă a respectivei nedreptăţi? Căci, de cele mai multe ori, răul a fost făcut părinţilor, bunicilor, dar subiecţii acţiunii afirmative sunt copiii.

ii) Cei care compensează nu sunt neapărat cei care au făcut răul, iar costurile propuse sunt arbitrare. În unele cazuri, răul faţă de cineva a fost făcut acum cincizeci de ani, dar alte persoane sunt cele care suferă costurile. De exemplu, la admiterea în facultate acţiunea afirmativă duce la respingerea unor ne-rromi care nu au nici o vină. Este adevărat, aici se poate replica faptul că şi aceste persoane au beneficiat (chiar şi în mod inocent) de discriminarea membrilor altor grupuri. Se poate, însă dintre toţi beneficiarii, sunt numai unii care suportă costuri. Nu este neapărat adevărat că orice ne-rrom a beneficiat de nedreptăţile făcute rromilor, pentru că de exemplu o astfel de persoană poate a avut un statut social mai jos. Acţiunea afirmativă exprimă o politică a societăţii, care urmăreşte realizarea unor obiective. Iar orice politică presupune costuri; or, în acest caz, continuă argumentul acele costuri sunt uneori neechitabile.

iii) Compensaţia nu este proporţională cu răul făcut. Discriminarea s-a făcut în moduri foarte diferite, iar măsurile luate nu au întotdeauna legătură directă cu felul în care s-a făcut discriminarea. De exemplu, în situaţia studenţilor rromi, de ce am aplica acţiunea afirmativă doar la admiterea în facultăţi şi licee, şi nu şi altfel? Căci rromii au fost discriminaţi în multe alte moduri, însă programele care urmăresc acţiunea afirmativă sunt extrem de precis focalizate.

iv) Problema grupurilor. Acţiunea afirmativă ar trebui să vizeze grupurile ca atare, sau membrii lor? Dacă este vorba despre grupuri, atunci se poate spune că angajarea preferenţială pe anumite posturi îl compensează?

Iar dacă este vorba despre membri, atunci apartenenţa la un grup defavorizat este relevantă moral? Cei care critică acţiunea afirmativă atrag atenţia asupra unor probleme ca: este greu să se definească grupurile, cine face parte din ele şi cine nu. Or, acţiunea afirmativă priveşte doar unii din membrii grupului. Dacă susţinem că grupurile au semnificaţie morală, înseamnă că se poate susţine şi că există drepturi ale grupului luat ca întreg, şi nu doar ale indivizilor-ca-membri-ai-grupurilor? (Iar mulţi oameni, cred că în mod justificat, sunt reticenţi la ideea de a admite drepturi ale grupurilor ca atare. Căci dacă se procedează astfel, aceste drepturi ale grupului pot la un moment dat intra în conflict cu drepturile persoanelor individuale care sunt membre ale acelor grupuri, iar individul ar putea suferi dacă în acest mod drepturile sale sunt într-un fel sau altul restrânse.)

Ce arată aceste argumente? Arată că acţiunea afirmativă nu poate fi echivalată cu o problemă deja existentă în filosofia politică, şi anume cu dreptatea corectivă, ci este ceva nou. Deşi unele argumente în favoarea ei sunt dificil de susţinut (în special în favoarea unor forme tari ale ei), altele sunt atrăgătoare şi arată că ea decurge din concepte mai generale asupra egalităţii ca oportunitate, asupra drepturilor individuale. Aceste argumente pot justifica unele forme ale ei.

4.3.2. *Politicile restitutive*

În anii ’90, îndeosebi, schimbările profunde din multe societăţi, între care şi cele din ţările aflate în răsăritul şi centrul Europei, au evidenţiat ca deosebit de semnificativă o chestiune căreia de multe ori nu i s-a acordat multă atenţie în filosofia politică, anume *dreptatea restitutivă*.

Dreptatea restitutivă vizează acţiuni trecute ale noastre sau, în general, acţiuni trecute ale membrilor societăţii noastre sau ale principalelor ei instituţii. Restituţia este un concept folosit adesea într-un sens foarte larg. El vizează fenomene precum: genocidul, sclavia, deposedarea de teritorii (de exemplu, ale unor triburi băştinaşe în Australia, Noua Zeelandă sau

America de Nord), prostituţia forţată (de exemplu, a femeilor coreene în timpul celui de-al doilea război mondial), politicile de naţionalizare ale regimurilor comuniste instaurate în Europa după cel de-al doilea război mondial, conversiunile religioase forţate, politicile deliberate de împiedicare a accesului la cultură, furtul de bani sau de obiecte de valoare precum operele de artă, aproprierea de rămăşiţe omeneşti sau de obiecte culturale pentru scopuri ştiinţifice, persecuţii pe temeiuri religioase, culturale sau de orientare sexuală etc.

Ideea este că acele acţiuni au produs stări de lucruri inacceptabile şi, deci, că sunt necesare alte acţiuni pentru a înlătura nedreptăţile trecute. E important să notăm dintru început că cei cărora li se aplică dreptatea redistributivă (subiecţii ei) nu trebuie să fie neapărat exact acele persoane sau grupuri cărora li s-a făcut nedreptatea iniţială. Dar, desigur, ei trebuie să fie legaţi într-un mod semnificativ de subiecţii originari. Dacă, de pildă, unchiul meu a avut o casă de care a fost deposedat într-un mod nedrept, iar eu sunt singurul lui moştenitor, atunci de bună seamă că subiectul dreptăţii restitutive trebuie să fiu eu. Acest argument este interesant si pentru a susţine că dreptatea restitutivă nu este de tipul celei corective aristotelice[1].

Nu voi accentua în continuare principiile dreptăţii restitutive, modul în care aceasta ar trebui să se aplice, presupunând că ar fi justificată. Motivul e acela că voi încerca să argumentez că – cel puţin în situaţii precum cele definite mai jos ca relevante pentru înţelegerea situaţiei din ţările Europei Răsăritene şi Centrale – conceptul însuşi de *dreptate restitutivă* nu poate fi justificat într-un mod satisfăcător. Ca urmare, atunci când s-a făcut apel la principii, mai degrabă am avut de-a face cu acţiuni politice de încercare de a justifica moral anumite politici.

E de asemenea important să deosebim între chestiunea dreptăţii restitutive, aşa cum va fi înţeleasă în cele ce urmează, şi cea a acţiunii afirmative. Chiar dacă şi aceasta din urmă apare în consecinţa unor nedreptăţi trecute, ea diferă în feluri importante de dreptatea restitutivă. în cazul ei, problema

1. E.J. Weinrib, *The Idea of Private Law*, Harvard University Press, 1995, analizează idea de restituţie ca parte a celei aristotelice de dreptate corectivă.

nu este, precum în celălalt, să se permită unui anumit grup de oameni să obţină mai mult dintr-un bun (aici e vorba de bunuri precum: diferite libertăţi, educaţie, asistenţă medicală etc.) care anterior fusese inaccesibil sau fusese accesibil într-o măsură restrânsă membrilor grupului. Mai degrabă, în cazul acţiunii afirmative problema e aceea a creşterii valorii acelui bun pentru membrii grupului respectiv. Nu e vorba de a da mai multă educaţie negrilor sau romilor, ci de a face astfel încât educaţia să aibă pentru ei o valoare mai mare, astfel încât să beneficieze de ea. Dar, în cazul dreptăţii restitutive, interesul principal e acela de a furniza membrilor unui sau unor grupuri mai mult dintr-un anumit bun. în al doilea rând, dreptatea restitutivă priveşte bunuri mai „substanţiale", mai „concrete" (precum pământ, case, fabrici sau acţiuni la unele firme) decât cele de care e vorba în cazul acţiunii afirmative. (Desigur, de aici nu decurge că nu există sau nu pot exista acţiuni afirmative care să înlăture nedreptăţi din perioada socialismului. Iată un exemplu de la noi din ţară: pentru medicii care au suferit persecuţii în anii '50 şi '60, când nu li s-a permis să-şi practice meseria, la mijlocul anilor '90 ministrul sănătăţii a dispus că aceştia să poată să-şi continue activitatea şi după vârsta de pensionare.)

În continuare mă voi referi doar la unele aspecte ale dreptăţii restitutive care au fost pe larg discutate în cazul României (chiar dacă, evident, ele sunt comune ţărilor foste socialiste); anume, mă voi referi la cazul restituirii caselor naţionalizate. (Deşi extrem de semnificată în ceea ce priveşte valoare bunurilor avute în vedere, restituirea unor proprietăţi precum cele industriale a fost aproape trecută sub tăcere la mijlocul primului deceniu al secolului XXI: a se vedea de exemplu înfiinţarea Fondului Proprietatea.)

Faptele sunt cunoscute şi de aceea nu voi insista asupra lor. Ideea de dreptate restitutivă şi-a făcut prima apariţie pe scena politică odată cu discutarea proiectului de lege funciară, adoptată de parlament în februarie 1991. În al doilea rând, cabinetele Roman şi Văcăroiu au dezvoltat o procedură – a vestitelor „cupoane" – prin care cetăţenii în vârstă de cel puţin 18 ani primeau un număr de acţiuni la unele întreprinderi desemnate. De acele acţiuni au beneficiat peste 16 milioane de oameni. Ideea aflată în spatele „cuponiadei", deşi nu foarte limpede exprimată şi argumentată,

părea să fie aceea că oamenii „merită" o parte din munca pe care ei au depus-o în perioada socialismului (iar întreprinderile la care au primit acţiuni erau într-adevăr, în mare parte, rezultatul eforturilor din acei ani). Mă voi întoarce ceva mai târziu asupra acestei idei. în al treilea rând, sub guvernul Văcăroiu a trecut o lege a caselor naţionalizate (Legea nr. 112/ 1995). După victoria în alegerile din noiembrie 1996 a unei coaliţii conduse de PNŢCD chestiunea dreptăţii restitutive a primit un nou impuls, iar ideea de *restitutio in integrum* a ocupat un loc foarte vizibil pe agenda publică. La revenirea la putere, PSD a promovat imediat o nouă lege „privind regimul juridic al unor imobile preluate in mod abuziv in perioada 6 martie 1945 – 22 decembrie 1989" (Legea nr. 10/2001).

Trei tipuri de argumente. În general, par să existe trei tipuri de argumente aduse în favoarea mecanismelor restitutive. Cum vom vedea imediat, ele sunt diferite, chiar incompatibile între ele. Cele de primul tip ţin de domeniul juridic şi constau în susţinerea că naţionalizările trecute au fost ilegale. E totuşi dificil să se discearnă care exact sunt acele argumente. Uneori se încearcă să se derive rezultatul dorit din ideea că nimeni nu poate fi expropriat de bunurile sale, idee care pare chiar să fie ridicată la rangul unui principiu. Problema care apare cu acest tip de abordare e că nu oferă o tratare corespunzătoare a ce înseamnă că o expropiere este nejustificată. Desigur că argumente strict juridice nu sunt suficiente ; iar nimeni nu se aşteaptă, evident, ca ele să tranşeze definitiv şi convingător chestiunea. Dar dacă până la urmă raţiunile invocate ar urma să fie de natură morală, atunci intrăm în domeniul altor tipuri de argumente, asupra cărora mă voi opri în curând. Uneori argumentele juridice se combină cu unele sociologice : se argumentează că politicile restitutive sunt de natură să reinstaureze în cadrul opiniei publice ideea de proprietate privată, atât de mult atacată de regimurile de tip comunist.

Argumentele de al doilea tip în favoarea dreptăţii restitutive sunt economice. Primul este acela că prin astfel de măsuri unii membrii ai societăţii câştigă, dar nici unul dintre ceilalţi nu pierde, deci se ajunge la o situaţie care e superioara Pareto celei iniţiale. Astfel, se argumentează, e servit interesul public. Cred că acest argument este greşit. Aceasta pentru că, mai întâi,

ceea ce primesc unii nu este creat nou, ci reprezintă părţi din bunurile existente şi deţinute în comun, deci cei care nu primesc prin politicile restitutive pierd, fiindcă nu mai beneficiază de avantajele de pe urma bunurilor care nu mai sunt publice. (De exemplu, dacă se restituie o casă, bugetul nu mai are banii pe care i-ar fi avut dacă acea casă era închiriată, ori primăria nu mai are beneficiile pe care le-ar fi avut dacă acea casă ar fi fost folosită ca grădiniţă). În al doilea rând, politicile restitutive contribuie la o stratificare mai accentuată a societăţii ; or, se poate argumenta că o societate mai egală este de preferat uneia inegalitară ; egalitatea socială este un bun public. Un alt argument economic este că politicile restitutive permit o privatizare rapidă a unor bunuri (case, terenuri). Contraargumentul avansat este la rândul lui puternic : astfel de politici uneori încetinesc procesul de privatizare, până la rezolvarea problemelor legate de restituire. Căci există desigur dificultăţi tehnice de aplicare a restituţiei, există incertitudini juridice în ce priveşte drepturile de proprietate etc.

Fără îndoială, argumentele de tip moral în favoarea dreptăţii restitutive sunt cele mai grave, mai importante, chiar dacă arareori ele sunt formulate într-un mod explicit şi suficient de elaborat. Aceste raţiuni de al treilea tip iau de obicei ca dată o anumită interpretare a justificării de natură morală a actelor de naţionalizare de la sfârşitul anilor ’40 şi începutul anilor ’50. Fie că această interpretare e sau nu a lui Marx (spun asta fiindcă unii comentatori mai recenţi s-au îndoit serios de acest lucru), justificarea morală ar fi fost următoarea : bunurile vizate de actele de naţionalizare încorporau munca depusă de clasele exploatate, dar care a fost apropriată de către proprietarii mijloacelor de producţie în schimbul preţului forţei de muncă. Or, desigur că acesta e un caz cât se poate de evident de exploatare a muncii altuia. Iar exploatarea este inacceptabilă din punct de vedere moral. Ca urmare, naţionalizarea este un act corect din punct de vedere moral, căci repară o nedreptate : inechităţi trecute sunt reparate prin aceea că bunurile sunt redate proprietarilor lor legitimi – cei care au depus munca pentru crearea lor.

Poate părea stranie susţinerea mea că această argumentare a fost una care şi în anii ’90 a fost acceptată. Fiindcă ea nu a fost formulată niciodată

atât de explicit. Dar există o probă oarecum indirectă a susţinerii mele. Anume, faptul că o variantă a acestei argumentări pare să fi stat la temelia procedurii „cuponiadei" susţinute, într-o variantă sau alta, de cabinetele Roman şi Văcăroiu. Raţiunea morală aflată în spatele împărţirii de acţiuni în fostele întreprinderi de stat pentru cetăţenii majori ai ţării pare să nu fi fost alta decât aceea că fabricile, uzinele etc. socialiste – care sunt rezultatul muncii tuturor celor care au trăit şi au lucrat în anii socialismului – trebuie (cel puţin în parte) restituite celor care le-au creat de la statul care şi le apropriase. Nu neg, desigur, că au existat motive politice şi electorale pentru „cuponiadă", nici că acestea au influenţat asupra proporţiei din acţiunile unei întreprinderi care puteau fi astfel distribuite. Ceea ce vreau să susţin e altceva : că, dacă au existat raţiuni morale în acest mecanism de restituire, ele au fost de forma menţionată.

Argumentele morale de acest tip (deoarece trimit direct la teme cunoscute marxiste) nu au însă, în contextul cultural actual din România, o statură foarte respectabilă. De aceea, raţiunile morale pentru dreptatea restitutivă au avut în general o altă formă explicită, care implica o negare a argumentului bazat pe ideea de exploatare. Negarea aceasta a avut două variante. Cea slabă a constat pur şi simplu în ignorarea ideii de exploatare. Ea nu a fost prezentă în justificarea diferitelor poziţii în chestiunea restituţiei şi s-a susţinut că dreptul la proprietate are preeminenţă în raport cu orice altă raţiune cu care s-ar putea afla în competiţie. Negarea tare vine odată ce se propune o interpretare de altă formă a producerii bunurilor vizate în argumentele privind restituţia. Chiar dacă nu am întâlnit-o foarte explicit formulată, ea e de fapt o interpretare liberală a abordării marginaliste din economie. Ideea este, simplu, aceea că nu e nevoie să se apeleze la teoria valorii muncă (aflată la temelia argumentului care invocă exploatarea). Dimpotrivă, ceea ce obţine cineva în urma unui proces de producţie este expresia modului în care el sau ea a contribuit la acesta, fie prin munca depusă, fie prin mijloacele de producţie pe care le-a adus. Aşadar naţionalizările din anii '40 şi '50 nu au fost justificate moral, ceea ce înseamnă – iar acesta este pasul principal în argumentul standard – că restituţia este corectă din punct de vedere moral.

Argumentul generaţiilor trecute. Punctul de vedere pe care vreau să îl susţin este acela că în ţări precum România mecanismele dreptăţii restitutive de genul celor pe care le-am amintit nu au o justificare acceptabilă. Consider că nici un argument nu a reuşit să facă plauzibilă concluzia că dreptatea restitutivă este corectă din punct de vedere moral. Aceasta pentru că argumentele sunt invalide într-un pas esenţial al desfăşurării lor. De obicei, se consideră că pasul central, cel care poartă greul argumentării, e acela de a dovedi că unele acţiuni trecute (precum naţionalizările din anii '40 şi '50) au fost nedrepte, pentru ca apoi să se sară imediat la concluzia că trebuie purces la mecanisme ale dreptăţii restitutive. Felul în care voi încerca să resping această argumentare e următorul : nu voi nega că putem aprecia ca nedrepte acţiunile din anii '40 şi '50 ; dar voi respinge ideea că de aici se poate conchide că trebuie să trecem azi la aplicarea unor mecanisme ale dreptăţii restitutive. Cred că o asemenea inferenţă este invalidă.

Foarte sumar spus, motivul cred că e acela că a elimina azi nedreptăţile suferite în trecut de membrii unor grupuri, oricât de mari, echivalează – dacă sunt îndeplinite anumite condiţii de un fel pe care îl voi defini imediat cu grijă – cu a face o nedreptate gravă membrilor generaţiilor care au trăit şi au muncit în timpul regimului socialist[1]. Cred, ca urmare, că a ridica

1. Problema de la care plec este următoarea : cum pot fi prioritizate chestiunile privind dreptatea ? Căci politicile privind restituirea înseamnă şi a acorda un anumit statut special unui grup din societate („foştii proprietari") în raport cu alte – sau chiar : pe seama altor - grupuri din societate. Iar o consecinţă practică ce derivă de aici este aceea felului în care se pot susţine astfel de politici. Această critică a dreptăţii restitutive este interesantă, dar nu este cea pe care o voi avea în vedere : susţinerea mea este că, oricum s-ar justifica o asemenea prioritizare, înseşi politicile restitutive sunt cele care creează inechităţi : ele nu numai ca acordă un statut social special unui grup social, în virtutea unor nedreptăţi trecute, dar chiar ele sau naştere unor nedreptţi, fiindcă tratează ca mai puţin relevante şi importante alte tipuri de acţiuni, care astfel apar ca nedrepte (chiar dacă anterior aplicării acestor politici ele nu apăreau neapărat astfel).

chestiunea dreptăţii restitutive, în formele menţionate anterior, înseamnă a accepta supoziţia – care mie îmi pare evident greşită – a unui hiat de aproape cincizeci de ani sub anii socialismului. Voi încerca să argumentez exact acest lucru, relativ la un context bine precizat. Voi proceda în felul următor. Mai întâi, voi formula o ilustrare a argumentului, iar apoi îl voi expune într-o modalitate mai elaborată.

Să presupunem că în România în oraşul **X** în perioada interbelică persoanele $\mathbf{A_1}$, $\mathbf{A_2}$ şi $\mathbf{A_3}$ au fost, respectiv, un general (comandant de divizie), un înalt funcţionar de bancă şi un funcţionar superior de stat. Cu salariile lor – şi utilizând oportunităţile create de sistemul social existent – fiecare dintre ei a intrat în posesia unei vile frumoase într-un cartier rezidenţial select al oraşului, a unor terenuri agricole şi a unor acţiuni la firme importante. Din nefericire însă, odată cu naţionalizările şi cu formarea cooperativelor agricole de producţie ei şi urmaşii lor şi-au pierdut proprietăţile. Pe de altă parte, în acelaşi oraş **X** în anii ’70 şi ’80 persoanele $\mathbf{B_1}$, $\mathbf{B_2}$ şi $\mathbf{B_3}$ au deţinut poziţii similare şi pentru perioade echivalente de timp cu cele ale lui $\mathbf{A_1}$, $\mathbf{A_2}$ şi $\mathbf{A_3}$. Persoanele $\mathbf{B_2}$ şi $\mathbf{B_3}$ au reuşit să cumpere pentru familiile lor câte un apartament de trei camere; dar generalului $\mathbf{B_1}$, date fiind reglementările din acea vreme, i-a fost interzis până şi acel lucru. Astăzi, moştenitorii lui $\mathbf{A_1}$ şi $\mathbf{A_2}$ solicită restituirea proprietăţilor imobiliare ale familiei, în timp ce moştenitorii lui $\mathbf{A_3}$ cer dreptate adecvată pentru casa lor naţionalizată şi demolată în timpul lui Ceauşescu. însă familiile lui $\mathbf{B_1}$, $\mathbf{B_2}$ şi $\mathbf{B_3}$ nu au nici un drept să ceară nici o despăgubire. Consider că aplicarea dreptăţii restitutive pentru moştenitorii lui $\mathbf{A_1}$, $\mathbf{A_2}$ şi $\mathbf{A_3}$ conduce la o nedreptate gravă faţă de $\mathbf{B_1}$, $\mathbf{B_2}$ şi $\mathbf{B_3}$ şi familiile lor, căci are drept consecinţă o diferenţiere mare – şi în acelaşi timp fără întemeiere morală – în privinţa bunurilor pe care ar urma să le aibă membrii celor două grupuri. Să explic. (Pentru a evita o obiecţie simplistă, voi sublinia de la început că alegerea în acest exemplu a profesiunilor şi funcţiilor nu e deloc esenţială. Am putea reface argumentul, vorbind de această dată despre profesori, medici sau ingineri, ori despre hotelieri, lucrători în comerţ etc.)

Pentru aceasta să începem prin a defini un set de condiţii relativ la care se va desfăşura întreaga argumentare ulterioară. Să presupunem că o

societate – caracterizată printr-un grad nu foarte scăzut de democraţie – la un moment dat al evoluţiei ei ajunge să fie subiectul unor aranjamente sociale care împlinesc următoarele condiţii: mai întâi, instituţiile ei de bază nu satisfac cerinţe importante ale ideii de dreptate: libertăţile şi drepturile individuale sunt violate, funcţiile şi poziţiile sociale nu sunt deschise, inegalităţile sociale sunt manevrate pe temeiuri politice etc. în al doilea rând, să presupunem că acele aranjamente sociale se menţin o perioadă cel puţin cu câţiva ani mai lungă decât media perioadei de viaţă activă a unei persoane. În al treilea rând, să presupunem că stabilirea acelor aranjamente sociale a fost acompaniată de naţionalizări ale celor mai multe mijloace de producţie, ale terenurilor, caselor etc.

La un moment dat, să acceptăm însă că acele aranjamente sociale dispar (din anumite cauze, a căror natură nu e relevantă aici). Pe temeiul noilor aranjamente sociale – voi presupune că acestea satisfac standardele contemporane ale democraţiei şi dreptăţii – se ridică problema redistribuirii drepte a resurselor. Poziţia mea este că pe baza condiţiilor care au definit vechile aranjamente sociale o redistribuire a resurselor care presupune mecanisme restitutive nu este dreaptă. Motivul e acela că astfel s-ar încălca drepturi ale membrilor generaţiilor trecute (cele definite prin condiţiile formulate la al doilea punct), care au trăit sub vechile aranjamente sociale, şi ale urmaşilor lor.

În cele de mai sus sunt implicate două susţineri. Prima este empirică: aceea că societatea românească – şi, poate, cele mai multe societăţi central şi est-europene – satisface cele trei condiţii pe care le-am formulat. Nu voi argumenta aici în acest sens; o voi lua ca fiind corectă. Cea de-a doua susţinere este conceptuală. Ea accentuează că sub condiţiile care definesc vechile aranjamente sociale membrii generaţiilor trecute sunt trataţi ca entităţi morale, deci ca entităţi despre care are sens să se spună că au drepturi, sau că noi avem obligaţii faţă de ele sau cel puţin obligaţii relativ la ele. Aceşti membri sunt trataţi ca entităţi morale, chiar dacă nu mai trăiesc astăzi. Pe de altă parte, generaţiile trecute nu este nevoie să fie tratate ele însele ca entităţi morale. Ele reprezintă doar sume sau agregări

de persoane care şi-au petrecut toată sau cea mai mare parte a vieţii lor active sub condiţiile care definesc vechile aranjamente sociale. Şi nu este vorba de eşantioane de persoane, ci de toţi membrii societăţii care au aceste caracteristici. Generaţiile trecute sunt definite astfel atât de membrii lor, cât şi de tipurile de instituţii sociale în care au acţionat aceştia.

Abia acum voi putea formula argumentul în forma lui explicită : încercările de a activa mecanisme restitutive de genul celor menţionate (care vizează proprietăţi asupra imobilelor, terenurilor sau mijloacelor productive) încalcă cerinţe valide ale membrilor generaţiilor trecute. Aceasta, pentru că lor li s-a negat posibilitatea de a realiza activităţi şi de a dezvolta planuri de viaţă de genul celor care au contribuit la deţinerea în proprietate a unor bunuri precum cele în raport cu care astăzi este solicitată restituirea. Dacă această restituire se va realiza, atunci aceasta ar echivala cu acceptarea ca moral corecte a împrejurărilor care au împiedicat membrii acestor generaţii trecute să desfăşoare activităţi şi să dezvolte planuri de viaţă care le-ar fi permis să obţină în proprietate bunuri precum case, pământ, acţiuni la firme etc. Or, acest lucru nu e acceptabil. Ca urmare, activarea mecanismelor restitutive de genul celor menţionate ar impune nedreptăţi asupra membrilor generaţiilor trecute şi a urmaşilor lor.

Să notăm că argumentul acesta nu este similar celui care a stat la baza „cuponiadei". Mai întâi, acest argument nu este în nici un fel legat de ideea că generaţiile trecute au muncit, că bunurile produse în perioada socialismului sunt produsul muncii lor. Apoi – iar acest fapt e cel mai semnificativ – „cuponiada" admitea 1) că bunuri aflate în proprietatea statului trebuie să fie redistribuite ; şi 2) că acestea trebuie să fie redistribuite în mod egal. Argumentul meu nu este, evident, angajat faţă de cel de-al doilea punct, anume faţă de o modalitate egală de redistribuire a bunurilor. Mai important e însă altceva : faptul că argumentul nu presupune nici primul punct. Din el nu decurge în nici un fel că trebuie realizată o redistribuire a bunurilor ; în particular, nu decurge că trebuie activate mecanisme de dreptate restitutivă şi pentru membrii generaţiilor trecute ori pentru urmaşii lor. Argumentul e cu totul compatibil cu ideea că însăşi ideea de dreptate restitutivă este

dubioasă atunci când vrem să o aplicăm unor societăţi precum cea românească, societăţi care îndeplinesc condiţii de genul celor formulate aici. Pe de altă parte, desigur că din argument nu decurge nici că, întrucât ideea de dreptate restitutivă nu e justificată, atunci bunurile aflate în proprietatea statului ar trebui să rămână astfel. Decurge doar că statul nu e moral justificat să îşi ia mâinile de pe ele prin instrumente restitutive. Nu neg, desigur, că jocul politic va putea duce eventual (cum de altfel s-a şi întâmplat, odată cu legea fondului funciar, a caselor naţionalizate sau cu finalizarea „cuponiadei") la politici care să implice restituiri. Tot ceea ce vreau să susţin este că aceste politici, oricât ar încerca ele să se prezinte altfel, nu se întemeiază însă în mod legitim pe conceptul de dreptate restitutivă.

Ultima parte a acestui paragraf e dedicată clarificării unor puncte din argumentul formulat. Argumentul nu ar fi valid dacă ar viza persoanele individuale, luate una câte una. El este valid doar dacă presupunem că avem de-a face cu grupuri mari de oameni – generaţii întregi. Căci pentru fiecare generaţie trecută există (sau au existat) persoane care ar fi ales anumite planuri de viaţă şi ar fi desfăşurat cu succes anumite activităţi (de exemplu, pentru a obţine bunuri de genul caselor, pământului sau acţiunilor la firme). Această diferenţă este în mod deosebit relevantă în momentul în care luăm în discuţie următoarea obiecţie la argumentul împotriva restituţiei. Într-adevăr, s-ar putea susţine, dreptatea restitutivă în cazurile menţionate vizează eliminarea unor nedreptăţi trecute privitoare la exproprierea de ceva ce a fost efectiv în proprietatea cuiva, privitoare la bunuri care au existat efectiv şi de care cineva a fost lipsit în mod nedrept. Dar, atunci când se formulează argumentul în care sunt invocate generaţiile trecute, ceea ce se susţine este s-ar produce nedreptăţi dacă nu s-ar restitui ceva ce ar fi fost în proprietatea membrilor lor dacă aranjamentele sociale trecute ar fi fost diferite. Or, în aceste situaţii relaţiile de proprietate nu au fost niciodată efective, nu au existat niciodată în realitate (ba chiar nici bunurile la care se face referire poate că nu au existat vreodată)! Obiecţia este greşită. Las la o parte faptul că la un moment dat se presupune că argumentul ar implica aplicarea unor mecanisme restitutive faţă de membrii generaţiilor

trecute şi urmaşii lor, ceea ce am văzut deja că nu e adevărat. Ea e greşită şi pentru că – chiar dacă, admit, se poate aplica în mod corect membrilor individuali ai generaţiilor trecute – nu ţine cont de felul în care a fost construit argumentul relativ la grupurile de oameni care alcătuiesc generaţiile trecute. Fiindcă, în perioada lungă de timp în care presupunem că au fost valabile condiţiile ce definesc vechile aranjamente sociale şi în care membrii generaţiilor trecute au fost pe nedrept lipsiţi de oportunităţile de a alege anumite planuri de viaţă şi de a desfăşura cu succes anumite activităţi (care ar fi condus la obţinerea unor bunuri precum cele invocate în argument), ar fi existat realmente persoane, membri ai acestor generaţii, care efectiv ar fi reuşit să obţină în urma activităţii lor astfel de bunuri.

În al treilea rând, e desigur nevoie de raţiuni pentru a accepta ca valide cerinţele generaţiilor trecute. Pe de o parte, cred că am putea formula fără mare dificultate un argument contractualist care să aibă drept consecinţă acceptarea ca valide ale acelor cerinţe (să ne gândim, de exemplu, la un argument în maniera lui J. Rawls de tipul poziţiei originare). Pe de altă parte, e nevoie să se indice temeiuri pentru existenţa unor astfel de atitudini morale ale noastre faţă de generaţiile trecute. Nu cred că e dificil să se realizeze acest lucru, dacă ţinem cont de faptul că noi avem realmente sentimente puternice faţă de membrii familiilor noastre care aparţin uneia din ultimele două generaţii trecute (generaţiei părinţilor ori bunicilor noştri).

În ultimul rând (dar nu şi în cel de pe urmă), argumentul care se bazează pe invocarea generaţiilor trecute e important şi pentru că îndreaptă atenţia către un aspect adesea neglijat. Anume, faptul că, atunci când discutăm despre nedreptăţile trecute în ţări precum România, este esenţial să luăm în considerare nu numai relele care au fost făcute în anii ’40 şi ’50, unor oameni care au fost persecutaţi politic şi unor oameni care pe nedrept au fost deposedaţi de bunurile lor, ci şi altceva : nedreptăţile făcute tuturor membrilor generaţiilor trecute, care – sub vechile aranjamente sociale – au durat decenii, zi după zi şi an după an, până la sfârşitul lui 1989.

Notă bibliografică. În acest capitol am folosit câteva antologii : S.M. Cahn (ed.), *The Affirmative Action Debate*, Routledge, Londra, 1995 (îndeosebi eseurile : J.W. Nickel, „Discrimination and Morally Relevant Characteristics" ; P.W. Taylor, „Reverse Discrimination and Compensatory Justice" ; J.J. Thomson, „Preferential Hiring" ; T.E. Hill, „The Message of Affirmative Action") ; L.P. Pojman, R. Westmoreland (ed.), *Equality*, Oxford University Press, Oxford, 1997 (îndeosebi eseurile : F.E. Oppenheim, „Egalitarianism as a Descriptive Concept" ; B. Williams : „The Idea of Equality" ; G. Vlastos : „Justice and Equality" ; P. Westen : „The Concept of Equal Opportunity" ; K. Nielsen : „Rational Welfare Egalitarianism" ; Th. Nagel : „Equality and Partiality" ; H. Frankfurt : „Equality as a Moral Ideal" ; L. Pojman : „On Equal Human Worth : A Critique of Contemporary Egalitarianism").

De asemenea, am folosit : I. Berlin, „Equality", în *Concepts & Categories. Philosophical Problems*, Oxford University Press, Oxford, 1980 ; R.Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, Londra, 1977 (îndeosebi eseurile : „Reverse Discrimination", „Justice and Rights" ; o versiune în româneşte a acestuia se află în A. Miroiu (ed.), *Teorii ale dreptăţii*, Editura Alternative, Bucureşti, 1996) ; K. Nielsen, *Equality and Liberty. A Defense of Radical Egalitarianism*, Rowman, Totowa, 1985 ; Th. Nagel, „Egalitatea", în *Veşnice întrebări*, Editura All, Bucureşti, 1996 ; R. Nozick, *Anarhie, stat şi utopie*, Humanitas, Bucureşti, 1997 ; M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Blackwell, Oxford, 1993.

Aristotel şi Hobbes au fost citaţi după : Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988 ; Th. Hobbes, *Leviathanul*, capitolul XIII ; în E.-M. Socaciu (ed.), *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*, Polirom, Iaşi, 2001.

Concepţia lui R. Dworkin asupra egalităţii este discutată după R. Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, 2000. Între cele mai influente studii mai recente asupra egalităţii se cuvin menţionate : T.M. Scanlon, Jr., „Equality of Resources and Equality of Welfare : A Forced Marriage ? ", *Ethics*, vol. 97, nr. 1. (oct. 1986), pp.

111-118; G.A. Cohen, „On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, vol. 99, nr. 4. (iul. 1989), pp. 906-944; E.S. Anderson, „What is the Point of Equality?", *Ethics*, vol. 109, nr. 2. (ian. 1999), pp. 287-337.

Pentru chestiunea dreptăţii restitutive am utilizat la paragraful 1.4 din ultimul capitol al cărţii mele *Filosofie fără haine de gală*, Editura ALL Educaţional, Bucureşti, 1998; am folosit de asemenea resurse bibliografice şi afirmaţii din cercetarea doctorală pe această temă a lui E.-M. Socaciu.

Anexă. Despre practica filosofică[1]

Îmi propun în cele ce urmează să argumentez că activităţile filosofilor pot fi clasificate, după un criteriu pe care îl voi detalia imediat, în două tipuri. Primul este *competitiv*, în care o problemă, o temă se admite deja că sunt semnificative filosofic, iar activitatea filosofilor este aceea de a propune abordări alternative (la limită, abordările respective pot consta chiar în respingerea caracterului semnificativ filosofic al acelei probleme sau teme). Cel de-al doilea este *cooperativ*, şi constă în principal în atragerea unei teme, a unei probleme în cadrul filosofiei ; la sfârşitul lui, ceva este – iată ! – mai mult sau mai puţin admis ca semnificativ filosofic. Pentru că se obişnuieşte să se dea nume, voi spune că acest proces instanţiază o „*practică filosofică*"[2].

Încercările de a înţelege procesul competitiv a fost şi este scena unor poziţii dintre cele mai diferite. Dar obiectivul meu nu se îndreaptă asupra acestuia. Fiindcă celălalt proces, cel cooperativ, a fost mai puţin cercetat. Iar ceea ce îmi propun este să aduc în discuţie logica procesului prin care o problemă devine filosofică. Pentru ca discuţia să fie mai intuitivă, voi

1. Acest eseu a apărut în limba română în volumul *Filosofie fără haine de gală*, ALL Educaţional, Bucureşti, 1998. O formă a lui a fost publicată în *Theoria*, 11 (1996), pp. 61-81.
2. S-ar putea susţine că există şi un al treilea tip de activitate filosofică : unul *ignorativ*, aşadar unul în care diferite lumi filosofice se ignoră reciproc, chiar dacă are sens să se susţină că se ele apleacă asupra unor teme, problematici comparabile. Nu voi insista deloc asupra acestui fel, fiindcă îmi pare că nu e de fapt dec&t o formă a celui competitiv : o formă extremă, c&nd se respinge chiar faptul că există competiţie.

avea în vedere o problematică particulară : încălzirea globală – acel proces de încălzire treptată a atmosferei planetei datorată efectului de seră, urmare a emisiilor de gaze (precum dioxidul de carbon ori metanul) în cantităţi care nu pot fi resorbite prin mecanisme naturale. într-adevăr, dacă se pot da cu uşurinţă exemple de probleme care au ieşit din tărâmul filosofiei, e mai greu să ne vină în minte exemple contrare : de probleme care au devenit foarte importante pentru filosofie. Iar încălzirea globală e un exemplu de astfel de problemă care a intrat, de curând doar, în atenţia filosofilor.

1. Încălzirea globală şi practica filosofică

Mi-e limpede că cititorul se va putea întreba, puţin descumpănit : în ce sens putem deja spune, retrospectiv, că încălzirea globală a devenit o problemă filosofică ? Pesemne că el nu se va îndoi că aici *este* o problemă filosofică, cel puţin îndată ce ia seamă că acestă încălzire poate ameninţa întreaga civilizaţie umană, ba chiar viaţa pe planeta noastră. Totuşi, sensul întrebării este altul : există oare determinări ale încălzirii globale care o fac să fie importantă pentru filosof nu fiindcă priveşte o problemă filosofică precum păstrarea vieţii, ci fiindcă posedă caracteristici intrinsec interesante pentru el ? Şi ce poate face filosoful în abordarea ei ? Anume, în ce direcţie ar fi de dorit să-şi îndrepte străduniile ? Întrebarea îmi pare extrem de importantă, iar răspunsul la ea nu este deloc unul uşor de dat. Dimpotrivă ; fiindcă atunci când încerci să îi răspunzi, e nevoie să aduci în discuţie multe chestiuni, dintre cele mai diverse : epistemologice (ce natură are o teorie morală ; cum funcţionează un principiu moral), etice (dacă acţiunea – ori, mai curând, lipsa de acţiune – înspre prevenirea fenomenului încălzirii globale ridică vreo problemă morală), de filosofie politică (în ce ar consta o distribuţie echitabilă între diferitele ţări a emisiunilor de gaze de seră) etc. Din acestă masă de chestiuni mă voi concentra asupra uneia singure, cea care trimite la filosofia politică : chestiunea echităţii în cerinţa ca

fiecare ţară să reducă acele procese economice care dau naştere unor mari emisii de gaze în atmosferă[1].

Pentru orice filosof, ideea de echitate trimite imediat la cea de dreptate. Chestiunea pe care o avem în vedere ne solicită oare să adoptăm o anumită concepţie (filosofică) asupra dreptăţii astfel încât să putem spera că ea va oferi o soluţie problemei încălzirii globale ? Ceea ce voi argumenta este că în procesul unei practici filosofice de fapt nu e nevoie să se răspundă acestei întrebări. Fiindcă în acest loc scopul filosofului nu e acela de a fasce apel la o concepţie generală asupra dreptăţii – ci altul ; anume, de a arăta, pur şi simplu, că : a) o chestiune precum încălzirea globală e semnificativă pentru el ; şi b) că el are ceva interesant şi important de spus în această problemă, alături de ceea ce spun specialiştii din alte domenii. Un motiv ceva mai puternic pentru a susţine poziţia că nu e nevoie să se indice o anume teorie generală, pe care filosoful se bazează în demersul său, constă în a respinge ideea că întreprinderea sa este una „aplicativă". Să explicitez : atunci când acceptăm că abordarea unei probleme în care este implicată ideea de echitate presupune o anumită concepţie asupra dreptăţii, noi facem o presupoziţie foarte generală. Anume, admitem că există un singur mod legitim de a face filosofie : unul de sus în jos[2] ;

1. De exemplu, se poate susţine că, deşi procesele de ardere a pădurilor amazoniene produc gaze de seră, e totuşi echitabil să se permită Braziliei să procedeze în acest fel, între anumite limite, pentru a putea asigura dezvoltarea sa economică ; la fel, se poate susţine că ţările dezvoltate, care au contribuit esenţial în trecut la producerea unei cantităţi uriaşe de geze de seră, ar fi echitabil să reducă ele mai mult aceste emisii, chiar în situaţia în care alte ţări - precum Brazilia ori India - ar fi echitabil chiar să mărească emisiile lor de gaze de seră.
2. S-ar putea, desigur, ca această metaforă să nu fie acceptată. Bunăoară, cineva ar putea sugera că o metaforă mai potrivită aici ar fi aceea că o astfel de procedură e de jos în sus : fiindcă principiile care dau seamă de ceva sunt adânc încrustate în acel ceva, sunt în adâncime, iar la suprafaţă, adică mai "sus", sunt de găsit cazurile concrete care exprimă acel principiu. Cum însă aici nu iau ideea acestei strategii decât în sensul că e orientată dinspre principii şi teorii spre fapte, metafora din text nu are vreo semnificaţie "metafizică". De aceea, în continuare voi lucra cu ea.

porneşti de sus, de la principiile ori teoriile pe care le ai, şi apoi cobori către cazurile concrete pe care vrei să le abordezi. Trebuie mai întâi să ai principiile şi teoriile, pentru ca abia apoi să încerci să le aplici în diferite cazuri concrete. Această abordare devine astfel un caz limpede de *filosofie aplicată*[1]. Ideea unei filosofii aplicate se întemeiază pe două premise : mai întâi, pe evidenţierea faptului că într-o situaţie concretă nu putem formula o apreciere dacă nu reuşim să ne întemeiem poziţia pe un principiu ; şi, în al doilea rând, pe dovada că acel principiu este în mod efectiv aplicabil în analiza cazului nostru, precum şi în a celor similare lui în privinţe relevante.

Filosofii care au preocupări etice discută de obicei – şi tot de obicei nu ajung la vreun acord – două aspecte : mai întâi, *cum* se ajunge să fie acceptate unele principii ? Apoi, *care* sunt acele principii care ar fi mai bine să fie acceptate ? Dar, dacă interesul filosofului nu e pur teoretic, ci e mai curând de etică aplicată (sau, în general, de filosofie aplicată), contează destul de puţin cum s-a ajuns să se admită anumite principii ori teorii, ori cum s-a arătat că un principiu (ori o teorie) e mai acceptabil(ă) decât altul (respectiv alta). Interesul e mult mai precis : cum *funcţionează* acel principiu sau acea teorie în cazul concret avut în vedere. Or, această chestiune este în bună măsură independentă de felul în care vor fi fost stabilite principiile. Într-adevăr, să presupunem că două abordări foarte diferite ale dreptăţii ajung să valideze un acelaşi principiu. Dacă el merge într-un caz concret anume, atunci cel care face filosofie aplicată nu are motive să se întrebe : oare cum, prin ce mecanisme a ajuns acest principiu să fie acceptat ? Căci investigaţia sa nu e mai favorabilă unei abordări decât celeilalte.

Mai mult, de obicei nu se consideră că cel care face filosofie aplicată *testează* anumite principii în diversele cazuri concrete pe care le are în vederi. Mai degrabă, el doar încearcă să le utilizeze ca unelte potrivite scopurilor sale. Dacă ele îl ajută – atunci recompensa sa cea mai importantă e succesul obţinut ; dacă nu, atunci desigur că el s-ar putea gândi că ceva nu e în ordine cu acele principii. S-ar putea gândi, de pildă, că ele nu sunt

1. Voi reveni mai jos asupra chestiunii aplicării principiilor generale la cazurile concrete.

valide (ori cel puţin unul dintre ele nu e valid). Dar această cale nu este totuşi obligatorie. Căci să presupunem că aceleaşi principii au fost folosite cu succes de el (sau de mulţi alţi filosofi) în numeroase alte cazuri ; sau poate că el crede ferm în validitatea lor. Din fericire, faptul că acum s-a întâmplat să eşueze nu-l duce, fără putinţă de scăpare, pe filosoful nostru la contradicţie. El are la îndemână şi alte căi de urmat. Bunăoară : să pună sub semnul întrebării intuiţiile pe care s-a sprijinit atunci când a abordat cazul ; sau să încerce să-l reformuleze astfel încât principiile în cauză să poată să fie aplicate mai precis sau într-o altă modalitate, mai potrivită ; să invoce anumite circumstanţe care, în contexte diferite, fac ca aplicarea principiilor să conducă la rezultate diferite decât cele aşteptate ; să nege, pur şi simplu, că acel caz este unul care ţine de aplicarea acelor principii (de exemplu, să nege că e un caz în care – deşi aşa se părea – problema e de a aplica principile dreptăţii) etc. Proceduri de acest fel de *imunizare* în faţa eşecurilor sunt cât se poate de mult folosite (şi nu doar de filosofi ; oamenii de ştiinţă, fiecare în domeniul său, practică adesea astfel de strategii). Dar ele ne ajută să *aplicăm* o parte a unei teorii filosofice, fără să ne preocupe obsedant de mult teoria însăşi.

Desigur, uneori principiile şi teoriile morale (căci în primul rând despre ele va fi vorba mai jos) sunt testate prin raportare la situaţiile morale întâlnite. Numai că lucrul acesta *nu* ţine de filosofia aplicată. Testele sunt efectuate relativ la cazuri ori situaţii paradigmatice, precum sinuciderea, promisiunea, minciuna, omorul etc. Or, faptul că acesta sunt cazuri paradigmatice pe care o teorie morală trebuie să le abordeze cu succes este admis anterior aplicării teoriei. Capacitatea unei teorii de a da seamă de cazuri paradigmatice precum acestea e parte a „miezului ei tare", nu a aplicării ei la noi situaţii ori cazuri. O teorie morală nu e dată ca un corp abstract de principii : ea e dată împreună cu aplicaţiile ei paradigmatice încununate de succes. A aplica o teorie înseamnă a arăta că poţi extinde colecţia „aplicaţiilor" ei încununate de succes dincolo de cele paradigmatice ; iar isprava cea mai de soi la care aspiră cel ce face filosofie aplicată e, adesea, reuşita în astfel de extinderi.

Sigur, colecţia cazurilor paradigmatice nu e presupusă ca fixă de-a lungul timpului. Ba, mai mult, astăzi se întâmplă că multe genuri de cazuri părăsesc tărâmul aplicaţiilor periferice ale unei teorii morale şi devin teste „cruciale" pentru aceasta. Probleme precum cea a avortului, a eutanasiei, a animalelor, a diversităţii au devenit, încetul cu încetul, atât de importante încât astăzi nici o teorie morală respectabilă nu-şi mai poate îngădui să le trateze ca pe nişte „simple" aplicaţii. Căci, dacă teoria eşuează în încercarea de a oferi o abordare rezonabilă a cazurilor (cel puţin a celor standard) de avort, eutanasie etc., atunci e probabil ca dubiile să se ridice cu forţă în calea teoriei – iar principiile pe care ea le conţine s-ar putea să fie respinse cu mult mai mare uşurinţă. Dacă teoria nu furnizează o astfel de abordare satisfăcătoare a acestor cazuri, atunci a spune că o încercare de a aplica teoria la o colecţie concretă de cazuri a eşuat – pare să fie o descriere denaturată a situaţiei. Fiindcă, mai degrabă, nu aplicarea ei e de blamat, ci teoria însăşi e în cauză : ea nu a reuşit să fie aplicată, deci să treacă un test, să includă în „miezul ei tare" un anumit caz moral. Iar acum nu ar fi suprinzător dacă dubiile sunt aruncate nu spre filosofii care nu au reuşit să aplice teoria, ci chiar înspre validitatea principiilor ei morale.

Filosofia morală aplicată nu este un proces deductiv. Căci, mai întâi, ea priveşte teorii şi nu principii morale separate, deci enunţuri universale din care sunt inferate enunţuri particulare. În al doilea rând, activitatea celui care face filosofie aplicată nu are structura unui raţionament deductiv. Dacă cineva trage concluzia : „Socrate este muritor" din enunţurile „Toţi oamenii sunt muritori" şi „Socrate e om", atunci el a efectuat o deducţie (una foarte simplă) : anume, plecând de la un enunţ universal şi de la un altul care descrie o situaţie particulară, el a conchis rezultatul dorit. Dar în filosofia aplicată genul de activitate care i se cere filosofului e cu totul altul. Dacă filosoful ar zice, pur şi simplu : „Avortul este un lucru rău", fiindcă „A omorî fiinţe umane nevinovate este un lucru rău", iar „Avortul înseamnă a omorî fiinţe umane nevinovate" – atunci ne-am putea pune în mod serios problema dacă are rost să mergem la un curs de etică aplicată, sau să citim ceva pe această temă.

Pesemne că aici o analogie ar putea fi folositoare. Să ne amintim că cea de-a doua lege a lui Newton spune că forţa totală care acţionează asupra unui corp se calculează înmulţind masa acestuia cu acceleraţia sa: $f = m.a$. Să ne gândim acum la un corp în cădere liberă; mişcarea sa poate fi descrisă cu ajutorul ecuaţiei $m.g = m.d^2s/dt^2$. Sau, să luăm un pendul simplu; atunci când îi descriem mişcarea, facem apel la o ecuaţie de forma: $m.g.sin(è) = -m.l.d^2è/dt^2$. Sunt aceste ultime două ecuaţii instanţe ale legii a doua a lui Newton? Cum le recunoaştem ca fiind astfel – şi cum recunoaştem ecuaţii chiar mai complicate[1] ca aplicaţii ale legii a doua a lui Newton la diverse cazuri particulare? Fiindcă pentru noi profanii în acest domeniu trebuie un oarecare efort pentru a recunoaşte aici instanţe ale legii a doua a lui Newton. Aceste exemple arată însă destul de limpede felul cum un fizician „aplicat" a extins cu succes mecanica lu Newton la noi colecţii de cazuri particulare. Problema pe care acesta a avut-o în faţă nu era numai una de a redescrie acele cazuri în termenii teoriei sale, ci şi de a da o nouă formă teoriei înseşi, astfel încât ea să poată fi aplicată cu succes noilor cazuri. În aplicaţii (cel puţin în multe dintre cele interesante) principiile nu pot fi folosite ca atare: ele trebuie reformulate, până acolo încât un profan cu greu le-ar mai recunoaşte sub noile haine. E foarte important să notăm că adesea e nevoie să se apeleze la principii care sunt valabile *numai* în cazurile cuprinse într-o clasă, nu în toate cazurile în care are sens să spunem că principiul sau teoria originare se pot aplica (în cazul mecanicii newtoniene exemplul care se dă de obicei e cel al legii atracţiei universale). Aşadar, a zice că o astfel de procedură logică, implicată în aplicarea unei teorii e de tip deductiv (în sensul precis în care logicianul foloseşte această expresie) ar însemna să nu ţinem seamă de unele dintre cele mai interesante trăsături ale ei.

---

1. Exemplele sunt date de Th. Kuhn în lucrarea sa clasică *The Structure of Scientific Revolutions*, second ed., Chicago University Press, 1970, *Postscript*. Kuhn indică şi exemple mai complicate, de pildă unul privitor la o pereche de oscilatori armonici conjugaţi, caz în care legea a doua a lui Newton devine două ecuaţii, fiecare dintre ele mai complicată decât fiecare din cele luate mai devreme ca exemple.

Cam la fel se întâmplă şi în cazul filosofiei aplicate. Un exemplu edificator e oferit de teoria eticii ambientale a lui P. Taylor[1]. El acordă un spaţiu larg mijloacelor de a aplica în chip adecvat principiul său general (şi deci „abstract") al *respectului pentru natură* în cazuri concrete şi în acelaşi timp diferite în natura lor. Principiul lui Taylor fusese criticat, de exemplu, pe motivul că el nu mai poate funcţiona atunci când luăm în consideraţie situaţii în care apare un conflict între fiinţele umane şi cele aparţinând altor specii. Or, dacă în aceste situaţii semnificative principiul nu se comportă satisfăcător, atunci putem să ne îndoim de însăşi ideea aplicării lui cu succes. Pentru a da seamă de această obiecţie, Taylor dezvoltă o strategie complexă. El susţine că de fapt cazurile în care principiul urmează să fie aplicat sunt de tipuri extrem de diferite, şi că în cazul fiecărui tip trebuie să apelăm la noi principii, care sunt valabile în acele cazuri (deşi nu neapărat şi în cele de alt tip). Cum urmează să fie înţeles în fiecare din aceste cazuri principiul respectului pentru natură – acesta e lucrul pe care îl aşteptăm de la cel care face etică aplicată.

P. Taylor e cât se poate de explicit în legătură cu această caracteristică a abordării sale :

Principiile nu funcţionează ca premisele unui raţionament deductiv. Nu putem deduce din ele şi din faptele care descriu cazul respectiv un enunţ normativ despre ceea ce trebuie, la modul absolut, să facem. Trebuie să ne străduim să obţinem concluziile dorite pe baza unor consideraţii relevante ; iar relevanţa unei consideraţii e dată de aplicarea principiului.[2]

Consideraţiile de care aminteşte Taylor joacă un rol similar celui al legilor sau principiilor specifice care sunt valabile în unele (nu neapărat în toate) aplicaţiile unei teorii precum mecanica particulelor a lui Newton. Ar fi de aceea incorect să încercăm să tratăm filosofia aplicată în termenii unor proceduri de felul celei inductive sau deductive (sau al unei combinaţii între acestea).

---

1. P.W. Taylor, *Respect for Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1986. Voi menţiona că abordarea lui Taylor e de fapt mai complicată decât ar sugera poate remarcile de aici.
2. Taylor, *op. cit.*, p. 263.

2. Împotriva filosofiei aplicate

Rezumând, potrivit strategiei eticii aplicate filosoful se vede pus în faţa mai multor sarcini (iar împlinirea lor nu doar că îi produce satisfacţie personală, dar dovedeşte şi că meseria de filosof este folositoare celorlalţi!). Mai întâi, el priveşte cu atenţie critică poziţiile formulate, argumentele aduse, natura controverselor iscate; el face distincţii, reconstruieşte disputele în ceea ce au ele fundamental, iar uneori dovedeşte că ele nu aveau de fapt nici o întemeiere reală (bunăoară, fiindcă porneau de la moduri greşite de a le pune). În al doilea rând, el încearcă să vadă dacă punctele de vedere formulate (şi reelaborate de el la un grad de rigoare mai ridicat) sunt libere de contradicţii interioare ori dacă ele nu cumva duc la consecinţe nedorite; atunci, filosoful atrage atenţia asupra dificultăţii de a susţine în continuare un atare punct de vedere. În al treilea rând, filosoful e dispus să colaboreze cu alţi specialişti, considerând că expertiza sa este valoroasă. El îşi va spune cuvântul în evaluarea unor instituţii, acţiuni politice şi sociale în funcţie de felul în care, după el, acestea sunt sau nu în acord cu principiile morale. în sfârşit, expertiza sa va putea fi folositoare şi în cercetarea unor cazuri, situaţii concrete. Atunci când, de exemplu, într-un spital doctorul este pus în faţa unor dileme greu de depăşit, eticianul e de folos, indicând liniile principale ale punerii corecte a problemei. Desigur, nu el va lua decizia – dar va putea face mai limpezi constrângerile de care trebuie să se ţină seamă şi criteriile de luare a ei.

Nu puţini sunt însă filosofii care susţin că, în măsura în care etica aplicată reprezintă o abordare bazată pe apelul la teorii şi la principii, atunci ea a eşuat în intenţiile sale. Potrivit acestui punct de vedere, teoriile şi principile au un cusur de nepăşit: nu sunt uneltele potrivite la care să apelăm dacă vrem să oferim o abordare satisfăcătoare a unei probleme morale concrete[1]. Unul dintre promotorii de frunte ai ideii că vremea

1. Această chestiune este abordată pe larg în cartea lui R.B. Louden, *Morality and Moral Theory. A Reappraisal and Reaffirmation*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

teoriilor şi a principiilor morale a trecut este filosoful englez B. Williams. Teoriile morale, susţine el, sunt unelte normative care urmăresc să înveţe oamenii cum să gândească (în etică) şi cum să trăiască : „O teorie etică este o abordare teoretică a gândirii şi a practicii etice ; această abordare fie duce la un test general de corectitudine a opiniilor etice fundamentale, fie duce la ideea că un astfel de test nu poate să existe.” Teoriile de primul gen sunt „pozitive” (utilitarismul lui Bentham e un caz exemplar de teorie etică pozitivă) ; cele de al doilea fel (bunăoară, emotivismul) sunt „negative”. Potrivit teoriilor pozitive, opiniile morale existente pot fi apreciate drept corecte sau incorecte ; potrivit celor negative, încercarea de a ne întreba cu privire la corectitudinea sau incorectitudinea acestor opinii e lipsită de sens. Dar, crede Williams, potrivit ambelor genuri de teorii se presupune că opiniile morale pot fi apreciate, evaluate ; şi se presupune că scopul teoriilor este acela de a judeca diferitele teste propuse în acest scop. Or, continuă el, dacă se admite că acestea sunt scopurile teoriilor etice, atunci se poate susţine că ele au eşuat şi că, mai mult, orice atari teorii sunt sortite eşecului : „Voi argumenta că filosofia nu trebuie să încerce să producă teorii etice.”[1] Anti-teoreticianul susţine că filosofia nu are capacitatea de a evalua (prin intermediul unor teste de corectitudine) opiniile morale existente ; ea nu are putera de a ne spune cum să gândim în etică şi cum să trăim. în consecinţă, abordarea etică a unor cazuri morale concrete nu va trebui să aibă forma unor încercări de a porni de la teorii şi de la principii şi de a pune apoi acele cazuri concrete sub acoperişul respectivelor teorii ori principii. întregul proiect de a *guverna* practica morală din afara ei (dintr-o perspectivă teoretică) e imposibil de dus la împlinire.

Un atare punct de vedere dă naştere în mod natural unor întrebări de două mari tipuri : 1) Care sunt temeiurile respingerii teoriilor şi principii ca instrumente potrivite pentru a aborda diversele cazuri morale concrete ? şi 2) Dacă o astfel de perspectivă asupra teoriilor şi principiilor s-ar dovedi corectă, care ar fi consecinţele ce ar decurge de aici ?

1. *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 17.

Argumentul fundamental al poziţiei anti-teoretice pare-se că se reazemă pe o înţelegere particulară a naturii şi rostului teoriilor şi principiilor etice. El curge astfel : teoriile etice cuprind principii. Prin însăşi natura lor, principiile sunt abstracte ; ele merg mult mai departe de relaţiile particulare, de persoanele particulare. Un principiu moral veritabil trebuie să facă abstracţie de circumstanţele în care e să fie aplicat, de trăsăturile caracteristice ale celor implicaţi într-o situaţie morală. Ele trebuie să fie universale şi imparţiale[1] ; trebuie formulate în termeni universali, atemporali[2]. Să admitem aceste susţineri ; dar, ne-am putea întreba, ce e rău în acest mod de a înţelege principiile şi teoriile ? Secole întregi filosofii au lăudat teoriile şi principiile pe care le formulau indicând tocmai aceste caracteristici. De exemplu, imparţialitatea teoriilor etice e legată de cerinţa morală ca situaţii morale similare să fie tratate în chip similar. Şi desigur că anti-teoreticianul nu vrea să conchidă că e moral să tratezi cazuri asemănătoare într-un mod foarte diferit. Trebuie deci că altul este motivul pentru care el se plânge că teoriile şi principiile morale sunt universale, abstracte şi imparţiale prin însăşi natura lor. Într-adevăr, el accentuează asupra următoarei chestiuni : fiindcă sunt abstracte, aceste teorii şi principii nu pot fi făcute îndeajuns de concrete încât să dea seamă de cazurile concrete. Cum putem fi siguri că am interpretat în mod corect că un caz concret se subsumează unui anumit principiu moral ? Putem indica întotdeauna motive ale unor susţineri că *acest* caz este similar din punct de vedere moral *acelui* caz[3] ? Cum scrie St. Fish,

---

1. B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, New York, 1981, p. 2.
2. După St. Toulmin, *Cosmopolis : The Hidden Agenda of Modernity*, Free Press, New York, 1990, acest gen de abordare e una dintre caracteristicile stilului de a filosofa al veacului al XVII-lea - stil centrat pe teorii şi care admitea ca soluţii doar pe cele formulate în astfel de termeni universali, atemporali.
3. A se vedea, de pildă, E.R. Winkler, "From Kantianism to Contextualism : The Rise and Fall of the Paradigm Theory in Bioethics", în E.R. Winkler, J.R. Coombs, *Applied Ethics*, Blackwell, London, 1993, pp. 343-65. Winkler argumentează că este dificil să *interpretăm* diversele cazuri concrete ca subsumându-se unui principiu şi că e dificil de admis că o teorie se poate aplica în mod corect la cazuri *noi*, de neconceput atunci când versiunile originare ale teoriilor sau principiilor au fost formulate.

Argumentul *împotriva* teoriei e pur şi simplu acela că substituirea generalului pentru ceea ce e local nu va putea fi niciodată atinsă. Teoria este un proiect imposibil, care nu va reuşi niciodată. şi nu va reuşi pur şi simplu pentru că datele primare la care apelează şi legile formale necesare succesului ei vor fi examinate sau scoase întotdeauna din circumstanţele lor – de care se presupune însă că sunt independente.[1]

Un astfel de argument pentru „particularism etic", opus „universalismului etic", cuprinde, după părerea mea, cel puţin două teze distincte. Prima dintre ele este *metafizică* şi are o natură foarte generală. Fiindcă ea vizează diferenţa de natură – întâlnită în orice cercetare teoretică – între cunoaştere şi fapte (în cazul nostru, cazurile morale concrete[2]). Această teză cred că este greşită[3] – iar dacă ar fi luată la modul serios ar arunca anti-teoreticianul

1. St. Fish, "Consequences", în W.J.T. Mitchell (ed.), *Against Theory*, Chicago University Press, Chicago, 1989, p. 110.
2. Vreau să accentuez asupra formulării prudente : ea nu implică ideea că accept un soi special de fapte - faptele morale. Si încă ceva : de aici nu decurge că la modul general eu nu accept fapte morale ; decurge doar că existenţa lor nu e implicată în acest loc.
3. Această teză metafizică ar putea fi stabilită astfel : să luăm un oarecare principiu moral. Principiile morale sigur că admitem că se aplică mai multor cazuri. Prin urmare, ele sunt abstracte. Să presupunem acum că adăugăm la acest principiu moral noi informaţii - privitoare, de exemplu, la tipurile de cazuri la care principiul va fi să se aplice. Dar, problema e că astfel nu facem decât să mai adaugăm încă un conţinut abstract - şi deci ceea ce am obţinut e doar un alt corp de opinii abstracte morale. Situaţia nu se schimbă nici dacă adăugăm o descriere a unui caz concret. Căci şi atunci nu facem decât să mai adăugăm nişte informaţie abstractă unei colecţii de astfel de informaţii - iar rezultatul nu are cum să nu fie tot abstract. De obicei, atunci când abordăm un caz concret, aici ne oprim. În acest moment, o apreciere de felul : "E just să faci aşa-şi-aşa" decurge de obicei din colecţia noastră de propoziţii (sau, echivalent zis, adăugarea la această colecţie a negaţiei unei astfel de propoziţii va da naştere unei contradicţii). Dar, potrivit punctului de vedere după care teoriile şi principiile au eşuat, există unele (tipuri de) situaţii care sunt atât presante cât şi relevante moral, dar în cazul cărora e dubios dacă un astfel de

pe o pantă alunecoasă : nu ştiu cum va mai putea să arate că, de exemplu, fizica sau alte ştiinţe ale naturii mai sunt încă posibile. Cea de-a doua teză este de natură *epistemologică* şi are două componente. Mai întâi, se

---

punct va fi vreodată atins. Or, dacă lucrurile stau astfel, înseamnă că principiile sunt încă locuitori ai unui tărâm abstract, spre deosebire de cel concret al cazurilor morale presante şi relevante.

Dar sa admitem că acest proces de adăugare de noi informaţii a continuat destul de mult încât să ajungem la un moment dat când din orice pereche de propoziţii una şi numai una a fost admisă : am obţinut acum o descriere completă a cazului nostru concret, asupra căruia vrem să decidem. (Nu discut acum chestiunea dacă toate aceste propoziţii sunt factuale - apelează doar la "este" - sau dacă unele dintre ele sunt evaluative - apelează la "trebuie". Chestiunea nu e importantă, fiindcă avem deja în colecţia noastră de propoziţii unele de forma "trebuie" : chiar principiul moral de la care am plecat.) Acum să ne întrebăm : putem zice şi acum că principiul e prea abstract pentru a se aplica acestui caz concret ? Straniu, dar susţinătorul tezei metafizice va putea încă să răspundă în mod afirmativ acestei întrebări. Fiindcă, va zice el, ceea ce am obţinut e încă abstract, şi nu putem fi siguri că ceea ce am obţinut se aplică *exact acestui caz* - chiar dacă, pentru orice acţiune **X** pe care am putea-o concepe, sau propoziţia "E just să faci **X**", sau negaţia ei este în colecţia noastră. (Iar dacă este - ea e ceea ce căutam !)

Pentru un logician, această situaţie e nu puţin stimulativă. Dacă toate propoziţiile implicate sunt într-un limbaj de ordinul întâi, atunci, admiţând că descrierea se aplică unui caz - deci că nu e contradictorie - atunci se mai aplică unuia care are o structură cu totul diferită (în jargonul logicianului, noul caz nu e "izomorf" cu cel originar). Eu mă îndoiesc însă că problema noastră e legată de existenţa modelelor ne-standard ale teoriilor de ordinul întâi - chiar dacă un filosof precum H. Putnam a fost la un moment dat tentat să considere că astfel de consideraţii ar putea fi într-adevăr relevante într-o chestiune ca aceasta.

Sunt, desigur, de acord că o sută de lei (sau, cu un exemplu mai bun : o sută de dolari) în buzunar sunt altceva decât o sută de lei (sau : o sută de dolari) doar posibili. Dar, aşa cum a avertizat Kant, diferenţa nu e aceea că leii (sau dolarii) reali au vreo proprietate pe care leii (sau dolarii) doar posibili nu o au ; diferenţa stă, mai curând, în felul în care concepem acea sumă de bani. Tot aşa, cazul real şi descrierea lui completă nu diferă în sensul că în cazul real

sugerează că, dacă principiul moral originar sau teoria morală originară nu a fost formulat(ă) ţinând seamă de un tip de cazuri concrete, atunci ne putem îndoi de capacitatea lui sau a ei de a fi aplicat(ă) cu succes. De pildă, teoriile tradiţionale deontologice sau utilitariste nu puteau să fi avut în vedere cazuri de utilizare a unor mijloace de menţinere a vieţii care au fost inventate acum un an[1]. Dar e uşor de văzut de ce nu ţine această componentă a tezei epistemologice : a aplica plin de succes principiile este miezul însuşi al ştiinţei aplicate şi, desigur, al eticii aplicate. A arăta că mecanica clasică a particulelor se aplică unor cazuri noi şi interesante a fost o activitate importantă şi respectată. Mai mult, de obicei eşecul se răsfrângea asupra persoanei, nu asupra teoriei. Dacă această primă componentă a tezei epistemologice ar fi să spună ceva interesant, cred că ea ar trebui interpretată *metodologic* : dă-ţi toată silinţa pentru a aplica principiile şi teoriile morale la noile cazuri recalcitrante !

Cea de-a doua componentă a tezei epistemologice e aceea că, întrucât încercările de până acum, cele obişnuite, de a aplica o teorie sau un princiu moral au eşuat în cazuri presante şi relevante, înseamnă că ceva nu merge cu însăşi această procedură de a le aplica. Sunt de acord cu această componentă a tezei epistemologice. Aşa cum am menţionat mai devreme, chiar în cazuri standard aplicarea teoriilor şi a principilor morale e uneori o treabă dificilă, care necesită reformulări, o faţă nouă a principiilor – care nu e adesea apropiată de cea originară sau fundamentală (să ne reamintim de legea a doua a lui Newton, sau de principiul lui Taylor al respectului pentru natură). Dar aici sunt exprimate într-un mod ambiguu două susţineri foarte diferite între ele. Anume, acelea că în studierea unor cazuri concrete

---

avem o proprietate care nu e redată prin vreo propoziţie în cadrul descrierii. Dar atunci, care e natura susţinerii că descrierea nu se poate aplica acelui caz ? Căci deosebirea de natură dintre un caz real şi cunoaşterea lui e o caracteristică a oricărei cunoaşteri autentice şi nu ţine doar de etica aplicată. Dificultatea stă de partea criticului teoriilor şi principiilor, nu de a celui care vrea să le apere : criticul trebuie să indice în ce constă felul diferit în care privim la cazul concret şi la descrierea lui.

1. E.R. Winkler, *op. cit.*

1) sunt aplicate *unele* principii ;
2) sunt implicate *anumite* utilizări ale principiilor.

Sunt de acord că încercările de a aborda unele cazuri morale concrete în paradigma eticii aplicate (adică, urmărind să subsumăm cazul concret unui principiu sau unei teorii) a întâmpinat dificultăţi uneori de nedepăşit. Dar aceasta nu înseamnă că *orice* utilizare a principiilor e nefolositoare sau nenecesară în cercetări precum acestea. Cred de aceea că cea de-a doua susţinere este falsă. Mai mult, cred că se poate respinge cea de-a doua susţinere, păstrând-o însă pe prima, fără teama de a te contrazice. Punctul meu de vedere asupra ideii de practică filosofică ar putea fi considerat ca un mod de a dezvolta o atare poziţie.

Anti-teoreticenii au totuşi şi alte argumente, mai precise, în sprijinul poziţiei lor. Acestea privesc direct natura moralităţii – şi de aceea nu cad sub pericolul pantelor alunecoase. Ideea de bază e aceea că moralitatea este un domeniu extraordinar de eterogen : nu există un singur fel de bine, un singur fel de a fi just ; valorile morale sunt multiple şi sunt incomensurabile. Această diversitate a domeniului moral este ireductibilă. Uneori, anti-teoreticienii îl aduc în sprijinul lor pe Aristotel, care în *Etica nicomahică* (1096b) afirma că valori precum cele cele ale curajului, dreptăţii, prieteniei sunt distincte între ele şi nu pot fi aduse sub un acelaşi acoperiş. Iar dacă principiile şi teoriile morale sunt unelte care vor să cuprindă sub ele toată această diversitate, să o aducă la un singur model, să reducă diversitatea la o simplă aparenţă, unită însă în adâncime printr-un numitor comun – atunci obiectivul lor reducţionist nu e justificabil.

Din nefericire însă pentru anti-teoretician, nu adversarul său trebuie să producă dovada : mai degrabă chiar el, odată ce formulează acest argument, se angajează într-o întreprindere dificilă. Anume, el trebuie : 1) să arate ce înseamnă că două valori sunt nu numai distincte, ci şi incomensurabile ; 2) să dovedească faptul că domeniul moralităţii este atât de divers încât în principiu nu se poate produce o abordare comună a tuturor valorilor morale ; 3) să formuleze precis ideea că o teorie morală reduce toate valorile la un numitor comun (deci să reconstruiască ideea de reducere) ;

4) să argumenteze că, dacă o teorie sau un principiu explică un fapt moral, atunci această explicaţie este ea însăşi normativă – deci că funcţionează mereu ca un soi de „supervaloare" şi nu doar ca un instrument teoretic, explicativ.

Mă îndoiesc că anti-teoreticienii au produs abordări adecvate ale unor probleme precum aceasta. Mai mult, cel ce admite teoriile etice este într-o poziţie mult mai bună : el trebuie doar să sugereze că o teorie este adecvată unui anume scop. Aceasta, în timp ce anti-teoreticianul trebuie să vină cu o mulţime de demonstraţii de imposibilitate (că e imposibil să comensurăm două valori ; că e imposibil să oferim o abordare comună a tuturor valorilor morale ; că teoriile urmăresc în chip necesar să reducă valorile la un numitor comun etc.). De multe ori, un argument filosofic bun este acela care solicită adversarului să producă dovezi. Cel de faţă nu face prea multe pentru a proteja poziţia proprie a anti-teoreticianului.

Un al doilea argument mai precis al anti-teoreticianului e următorul : pentru ca o teorie sau un principiu etic să-şi merite numele, ea (sau el) trebuie să fie în stare ca, în fiecare caz concret, să aleagă o anumită acţiune şi să susţină că aceea este acţiunea justă – deci corectă din punct de vedere moral. Şi invers, dacă într-un anume caz teoria sau principiul la care cineva apelează nu implică faptul că o anumită acţiune e diferită de toate celelalte, prin aceea că (doar) ea este cea justă, atunci cu greu am mai putea zice că am aplicat cu succes acea teorie sau acel principiu la cazul concret respectiv. Dar, continuă anti-teoreticianul, există unele situaţii pe care intuitiv le recunoaştem ca fiind de natură morală, în care însă teoriile nu reuşesc să selecteze doar o singură acţiune ca cea justă. Ca urmare, în cel mai bun caz teoriile morale sunt incomplete, nu sunt capabile să guverneze practica noastră morală ; iar în cel mai rău caz, ele permit apariţia conflictelor morale. Într-adevăr, dacă o teorie sau un principiu nu ne constrânge într-un anume caz să admitem în mod precis doar un singur mod de a acţiona, atunci înseamnă că sunt disponibile mai multe acţiuni diferite între ele ; or, nu avem nici o garanţie că ele nu se pot contrazice. În plus, dacă o teorie conţine mai mult de un principiu, atunci în unele cazuri se poate ca fiecare dintre acestea să selecteze ca juste acţiuni diferite.

Acest argument este foarte puternic, fiindcă îl lasă pe susţinătorul teoriilor şi principiilor fără putinţa de a face apel la o strategie obişnuită de imunizare : aceea de a afirma că acel caz pur şi simplu nu e unul de care teoria sa ar trebui să dea seamă[1]. Dar şi el are slăbiciunile sale : de ce acest argument este un argument împotriva teoriilor şi a principiilor ? Căci, dacă este corect – iar eu cred că în liniile lui mari e într-adevăr corect – el nu e îndreptat în fond împotriva teoriilor şi a principiilor. Mai degrabă, el vizează încercările nereuşite de a aplica acele teorii sau principii la unele cazuri concrete. De aceea, îmi pare că argumentul aruncă mănuşa aplicărilor teoriilor sau principiilor. Or, cum anti-teoreticianul încă nu a dovedit că aplicarea teoriilor sau a principiilor este imposibil de realizat în anumite cazuri concrete, concluzia pe care o putem trage de aici este aceea că trebuie să depunem mai mult efort pentru a produce aplicaţii încununate de succes. Dar, privit astfel, argumentul nu mai serveşte scopurilor anti-teoreticianului[2].

Să considerăm acum cea de-a doua întrebare de care spuneam mai devreme că e ridicată de punctul de vedere anti-teoretic asupra teoriilor şi

1. Desigur că aici se poate face apel la atât de comuna idee (cel puţin în ultimele două decenii) a unei târguieli între teorie şi intuiţiile morale. Numai că acum situaţia e pusă de anti-teoretician astfel încât adversarul său să fie obligat să accepte de la început că acel caz e moral, dar că teoria nu s-a aplicat cu succes.
2. Argumentele anti-teoreticianului că etica nu constă în principii universale de raţionament, ci în principii care ţin cont de caracterul celor care acţionează, de circumstanţele sociale, de standardele sociale, de idealurile care definesc comunităţi particulare de persoane, cred că sunt totuşi extrem de valoroase dacă le luăm ca atacuri împotriva punctuluide vedere raţionalist general, care ignoră diversitatea practicilor etice umane, legăturile acesteia cu contextele culturale şi istorice particulare în care ele există. Dar în acest sens abordări ale unor filosofi precum B. Williams, A. MacIntyre (în *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984) sau Martha Nussbaum (în *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986) vizează natura punctului de vedere raţionalist asupra teoriilor sau principiilor morale, şi nu orice fel de eforturi de a elabora astfel de teorii sau principii.

principiilor morale : presupunând că acesta ar fi corect, care ar fi consecinţele pe care le-ar avea acest lucru ? Să admitem provocarea şi să acceptăm deci că punctul de vedere al anti-teoreticianului este corect. Prin urmare, când vom aborda diferite cazuri concrete[1], ar însemna că activitatea noastră ar fi de un gen cu totul altfel decât acela exemplificat de „etica aplicată". Două sunt consecinţele la care aş vrea să mă refer. Mai întâi, a trata diferitele cazuri concrete nu va consta în aplicarea unei teorii sau a unui principiu şi în încercarea de a vedea care este, potrivit acelei unelte teoretice, acţinea justă (adică, cea corectă din punct de vedere moral). E.R. Winkler sugera că o etică centrată pe context („contextualistă") ar fi mai sensibilă la circumstanţele particulare, la percepţiile particulare ale agenţilor morali individuali, la practicile comunităţilor morale particulare[2]. De pildă, în domeniul problemelor morale pe care le pune practica medicală, ar trebui ca „etica medicală" să fie înlocuită de o „etică clinică"[3] : potrivit acesteia, abordarea cazurilor concrete ar urma să se facă nu prin referiri speciale la teoriile sau principiile morale generale, ci printr-o analiză amănunţită a cazului, efectuată de persoanele direct implicate în acel caz – şi nu de filosoful care vine din afara practicii cu uneletele sale prefabricate.

Cu aceasta am ajuns la cea de-a doua consecinţă pe care ziceam că aş dori să o menţionez. Anume : teoriile şi principiile etice sunt rezultatul activităţii filosofilor. De obicei, scopul lor este să producă un gen de cunoaştere : cunoaşterea morală, la fel cum un fizician vrea să producă o cunoaştere a naturii fizice. E atunci evident că o persoană care cunoaşte conţinutul unei teorii fizice sau etice şi-a sporit cunoaşterea, în comparaţie

1. Unii autori sugerează că abordarea directă a cazurilor concrete este o activitate intelectuală legitimă, care îşi are propria "logică".
2. E.R. Winkler, "From Kantianism to Contextualism : The Rise and Fall of the Paradigm Theory in Bioethics".
3. A se vedea, de exemplu, M. Siegel, "Clinical Ethics and Clinical Medicine", în *Archives of Internal Medicine*, vol. 139 (1974), pp. 914-15 sau unele studii din culegerea *Clinical Ethics : Theory and practice,* editată de B. Hoffmaster et al., Human Press, Clifton, 1989.

cu un profan. Dar, dacă teoriile etice vor fi respinse, ar însemna că un filosof nu mai poate pretinde că are o cunoaştere morală mai mare decât cea a unei alte persoane. Filosofii ar trebui să se supună destinului lor : ei nu au o expertiză morală mai mare decât alţi oameni. De exemplu, în cazurile legate de boala unei persoane, ei nu sunt mai îndreptăţiţi decât medicii, surorile medicale, pacientul sau rudele sale să sugereze soluţii morale[1].

Aş dori să fac două scurte comentarii pe marginea acestor susţineri. Mai întâi, dacă admitem că argumentele anti-teoreticianului sunt corecte, de aici încă nu decurge că atunci când ne confruntăm cu un caz concret filosoful nu are nici un rol. Căci anti-teoreticianul a arătat doar că filosoful nu poate pretinde că are un statut special în virtutea faptului că el produce teorii sau principii etice. Dar aceasta nu înseamnă că el nu ar putea să aibă vreun alt rol[2]. Anti-teoreticianul a argumentat doar că *unele* utilizări ale teoriilor şi principiilor morale nu sunt potrivite pentru a aborda în chip corespunzător unele cazuri morale concrete. Dar el nu a dovedit că teoriile şi principiile nu mai au *nici un fel* de utilizare. În al doilea rând, dacă nu admitem că argumentele anti-teoreticianului sunt corecte, atunci atari consecinţe pur şi simplu nu mai pot fi derivate.

Punctul de vedere pe care l-am discutat în această secţiune, după care teoriile şi principiile morale au eşuat, are o variantă foarte interesantă. Ea este „modestă" : potrivit ei, dificultăţile care există în etica aplicată nu au drept concluzie faptul că teoriile şi principiile ca atare sunt nefolositoare şi deci trebuie abandonate. Concluzia de tras ar fi mai curând următoarea :

---

1. Chiar şi susţinătorii eticii aplicate erau de acord că *deciziile* în cazurile morale dificile nu se pot lua de către eticieni ; dar ei sperau că eticienii sunt cel puţin în situaţia de a oferi o anumită expertiză - de a sugera că o acţiune e justă şi că alta este greşită. Odată cu anti-teoreticienii, eticianul nu mai poate aspira nici măcar la statutul de sfătuitor.
2. Argumente de acest fel - care încearcă să tragă o concluzie din aceea că dintr-un argument nu decurge o concluzie - de obicei nu sunt prea fericite. Dar în secţiunea următoare voi argumenta pozitiv în ce constă rolul pe care îl mai poate avea un filosof.

cursa după formularea unor teorii atotcuprinzătoare, a unor mari principii, care năzuie spre supunerea întregii vieţi morale sub sceptrul lor, precum şi – în consecinţă – încercarea de a aplica astfel de teorii şi de principii trebuie să fie abandonate. Nu putem spera să ajungem la atari rezultate. Cel mult putem spera să producem un fel de mici teorii -uneori li se zice „*theorita*"- care sunt în stare să dea seamă de unele cazuri morale concrete, dar care nu au pretenţia să fie generalizate încât să fie aplicabile întregii noastre vieţi morale. Potrivit acestui punct de vedere „modest", abordarea bazată pe teorii şi pe principii morale a cazurilor concrete a eşuat doar în sensul că nici o colecţie de principii morale, nici o teorie morală nu a fost în stare să se aplice cu succes *tuturor* cazurilor considerate ; dar aceasta nu înseamnă că şi încercarea de a construi theorita, pe care vrem să le aplicăm numai în anumite (tipuri de) cazuri, a fost dovedită lipsită de şanse. Fiindcă aceste theorita au pretenţii limitate ; iar eşecul în aplicarea lor la un tip de cazuri concrete nu indică slăbiciunea lor ; el doar semnalează că avem de-a face[20] cu un fel de „greşeală categorială" : adică, semnalează faptul că teoria nu poate fi aplicată cu sens şi acelor cazuri ; fiindcă ele sunt prea mult diferite de cele pentru care micuţa noastră teorie fusese intenţionată, pentru a putea să o aplicăm şi lor (o atare încercare e tot aşa de fără sens cum ar fi cea de a aplica mecanica clasică a particulelor la studiul eutanasiei). Domeniul moral e sfărâmat, iar strădania noastră se poate îndrepta doar către căutarea rând pe rând a fărâmiturilor. Acest punct de vedere „modest" e atractiv – deşi eu cred că nici el nu este adecvat ; dar abia în secţiunea a patra a acestui eseu voi putea să sugerez de ce nu reuşeşte să redea corect tipul de activitate filosofică pe care îl am aici în vedere. Oricum, trebuie încă o dată subliniat că întreaga discuţie de până acum are o supoziţie care a rămas neclintită : că procesul avut în vedere este cel de aplicare, sau – în terminologia propusă în chiar primul paragraf al acestui eseu – cel competitiv ; dar dacă aşa stau lucrurile, nu rezultă încă nimic cu privire la cazul în care ne-am raporta la o practică filosofică, aşadar la procesul cooperativ.

---

1. Din perspectiva în care ne situăm acum !

3. Strategia aplicativă

Să revenim, în sfârşit, la problema încălzirii globale. Ziceam că vom avea în vedere numai un aspect al modului în care aceasta a ajuns să fie privită ca semnificativă din punct de vedere filosofic, anume modul în care putem să vorbim despre echitatea sau neechitatea alocării între naţiuni a unor cantităţi admisibile de trimitere în atmosferă a gazelor de seră. îndată ce încercăm să precizăm cât de cât riguros chestiunea aceasta, observăm însă că este de fapt un nod de chestiuni. Un nod care cuprinde cel puţin patru astfel de chestiuni, ireductibile una la alta şi care s-ar putea exprima prin următoarele întrebări[1] :

1) În ce constă o alocare echitabilă a costurilor prevenirii – atât cât mai e posibil – a încălzirii globale ?
2) În ce constă o alocare echitabilă a costurilor necesare pentru a face faţă acelor consecinţe ale încălzirii globale care nu vor putea fi de fapt evitate ?
(3) În negocierile internaţionale, care este alocarea existentă a bunurilor pe care o putem admite (în legătură cu problemele (1) şi (2), pentru a avea un proces echitabil) ?
(4) În ce constă o alocare echitabilă a emisiunilor de gaze de seră (atât în perioada de tranziţie cât şi în cea vizată pe termen lung) ?

Situaţia de la care se pleacă e de felul următor : oamenii au emis de-a lungul secolelor însemnate cantităţi de gaze de seră. Arderea lemnelor, procesele industriale sunt exemple dintre cele mai simple în acest sens. În ultimele decenii, emisiile de astfel de gaze au întrecut însă limitele capacităţii

1. A se vedea, de exemplu, H. Shue, “After You : May Action by the Rich Be Contingent Upon Action by the Poor ? ”, în *Indiana Journal of Global Legal Studies*, vol1, no 2, Spring 1994, pp. 343-66 (în special secţiunea III), precum şi lucrarea nepublicată “Avoidable Necessity : Global Warming, International Fairness, and Alternative Energy”.

naturale de absorbire a lor. Ele se acumulează în atmosferă şi vor conduce la încălzirea globală. Pentru a evita o atare catastrofă, sigur că soluţia ar fi încetarea activităţilor de emisie a acestor gaze. Dar lucrul acesta nu e posibil : ar însemna prăbuşirea întregii noastre civilizaţii, axată pe procese economice care presupun astfel de emisii. Însă, cel puţin, reducerea acestor emisii ar fi necesară. Dar cum să se facă acest lucru ? Sigur că o atare reducere a acelor genuri de activităţi care duc la emisii de gaze de seră, sau cel puţin neînceperea unor noi astfel de activităţi au impact diferit în diferite societăţi. Fiindcă ar însemna, de pildă, ca în ţările mai puţin dezvoltate să se rămână la acelaşi nivel de dezvoltare economică (în cazul lor, desigur, accesul la tehnlogii care nu produc în cantităţi mari gaze de seră este limitat). Şi ar fi echitabil să cerem, de pildă, ca India să reducă ritmul dezvoltării sale economice – necesară pentru a asigura în primul rând satisfacerea nevoilor de bază ale locuitorilor săi – tot la fel cum cerem ca acest lucru să se petreacă într-o ţară dezvoltată ca Germania ori S.U.A. ? În al doilea rând, să nu uităm că gazele de seră au fost produse în primul rând de ţările dezvoltate ; ele, s-ar putea argumenta, au produs atari gaze într-o cotă mult mai mare decât cea care ar fi să revină ţărilor precum India. Dacă emisiunile de gaze trebuie reduse – şi realmente ele trebuie reduse – atunci cum să se facă lucrul acesta ? Reducând aceste emisiuni în toate ţările, în aceeaşi proporţie ? Dacă s-ar proceda astfel, ar fi echitabil ? Nu cumva, ţinând cont de argumente precum cele două menţionate mai sus, am putea admite că ar fi echitabil ca în ţări mai puţin dezvoltate economic reducerea să fie mai puţin drastică, sau chiar ca ele să-şi mărească emisiunile de astfel de gaze, pe măsura unei reduceri mai drastice din partea ţărilor dezvoltate ?

Prima întrebare a lui Shue priveşte problema alocării costurilor prevenirii procesului ; a doua – problema alocării costurilor pentru a face faţă consecinţelor chiar neintenţionate ale acestui proces ; a treia – problema alocării „de fundal", deci presupuse într-o negociere echitabilă pe plan internaţional ; iar ultima – problema alocării echitabile a emisiunilor[1] (deci

1. H. Shue, "Subsistence Emissions and Luxury Emissions", în *Law and Policy*, vol. 15, no 1, January 1993, p. 51.

a alocării echitabile a bunului în cauză). Strategia pe care o urmează Shue este aceasta : el cercetează care sunt conexiunile dintre răspunsurile care pot fi date la aceste întrebări. De pildă, este posibil să se răspundă întrebării (1) fără a trebui ca, simultan, să răspundem şi întrebării (2) ? Sau : care este relaţia dintre răspunsul la întrebarea (1) şi răspunsul la întrebarea (4) ? etc. El consideră, deci, ca dat faptul că nu avem o metodă universal valabilă de a trata întrebările de acest fel care se pot pune în legătură cu multe situaţii în care dorim să cercetăm chestiunea echităţii. Răspunsul se poate da numai în urma investigării specifice a fiecărui caz. Să notăm că nu e vorba de conţinutul soluţiei care ar fi echitabilă, ci de o problemă cu un caracter „formal" : dacă răspunsurile date la cele patru întrebări sunt legate între ele. Dar această strategie nu e deloc una pe care ar prefera-o o persoană care face filosofie (politică) aplicată. Pentru a face limpede această susţinere, voi încerca mai jos să dezvolt strategia pe care ar favoriza-o, în abordarea chestiunii încălzirii globale, o astfel de persoană, iar apoi voi sublinia în ce constau diferenţele dintre poziţia sa şi cea a lui Shue.

Cum va proceda o persoană care face filosofie aplicată atunci când va dori să abordeze o chestiune precum echitatea alocărilor de gaze de seră între naţiuni ? Un mod de a răspunde în acest sens este următorul. E vorba de un model ternar. Modelul cuprinde trei stadii. în primul se defineşte spaţiul de aplicare a principiilor şi, în general, a teoriilor considerate ale dreptăţii : mai precis, se introduc conceptele descriptive şi se elaborează principiile şi teoriile presupuse de abordarea normativă (de teoria în cauză a dreptăţii). Acest stadiu, trebuie subliniat, nu este încă unul evaluativ. În cel de-al doilea stadiu se introduc conceptele evaluative ale teoriei dreptăţii şi se edifică principiile acesteia. În cel de-al treilea stadiu, filosoful încearcă să vadă cum funcţionează acestea în aplicaţii, situaţii, contexte diferite, deci cum se aplică teoria generală astfel construită a dreptăţii.

Aşadar, filosoful aplicat va putea începe, de exemplu, prin aceea că va trasa două distincţii[1] : a) dintre ceea ce o persoană *face* şi ceea ce ea *doar*

1. Aici îl urmez pe T.W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, 1989, pp. 44-5. Tot de la Pogge provine şi modul de a deosebi între abordările deontologice şi consecinţionaliste ale moralităţii.

lasă să se întâmple ; b) dintre ceea ce o persoană *intenţionează* **să facă** şi ceea ce ea *doar prevede că se va întâmpla* (sau e rezonabil să considerăm că prevede că se va întâmpla). Apoi, el va susţine că fiecare distincţie este relevantă normativ, în sensul că potrivit fiecăreia cele două genuri de acţiuni *nu* au acelaşi statut moral. Să ne gândim, de exemplu, la acele evenimente în care o persoană este vătămată. Potrivit primei distincţii, am putea considera că acţiunea prin care un agent produce o vătămare unei persoane are o mai mare semnificaţie morală decât faptul că acel agent nu intervine şi lasă ca o persoană să fie vătămată[1]. Dar am putea susţine, dimpotrivă, că cele două situaţii nu diferă din punct de vedere moral : agentul va fi judecat la fel de fiecare dată – fie că singur a pricinuit un rău acelei persoane, fie că doar a lăsat ca acel rău să i se întâmple acesteia[2]. Potrivit celei de-a doua distincţii, am putea considera că o vătămare pe care un agent intenţionează să o producă unei persoane este mai importantă din punct de vedere moral decât vătămarea acelei persoane pe care el doar o prevede ; după cum, iarăşi, am putea să negăm că cele două situaţii diferă din punct de vedere moral[3].

---

1. Să admitem că în ambele situaţii acea persoană suferă o aceeaşi vătămare.
2. Cele mai cunoscute argumente împotriva relevanţei morale a acestei distincţii au fost aduse în discuţiile cu privire la raportul dintre eutanasia activă şi cea pasivă. Unii autori (de exemplu, J. Rachels, în *The End of Life : Euthanasia and Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1986) au argumentat în favoarea "tezei echivalenţei" : punctul de vedere că a omorî şi a lăsa pe cineva să moară sunt echivalente din punct de vedere moral (deci, că dacă toate celelalte condiţii sunt egale, nu avem motive morale relevante pentru a susţine că omorârea şi lăsarea unei persoane să moară au statute morale diferite).
3. Pentru a evita eventuale confuzii, trebuie să menţionez că cea de-a doua distincţie vizează *acţiunile* agentului : când acţionează, el poate să intenţioneze să facă ceva, dar poate să şi prevadă că ceva se va întâmpla ca rezultat al acţiunii sale, chiar dacă el nu a şi intenţionat acel ceva. De pildă, mă grăbesc şi deschid uşa brusc şi cu forţă pentru a intra într-o cameră : intenţia mea a fost să intru în acea cameră, nu să izbesc pe cineva care întâmplător se afla în spatele uşii ; dar dacă ştiam că cineva era în cameră lângă uşă, iar intenţia mea era să şi îl izbesc, atunci - se poate susţine - alta e semnificaţia morală a gestului meu.

Trecând la cel de-al doilea stadiu, persoana care face etică aplicată va folosi cele două distincţii pentru a defini concepţii morale generale ; bunăoară, ea va putea proceda astfel : 1) o concepţie morală este *deontologică* dacă şi numai dacă susţine că potrivit ambelor distincţii avem diferenţe morale ; 2) o concepţie morală este *consecinţionistă* dacă şi numai dacă susţine că cel puţin una dintre cele două distincţii nu are semnificaţie morală : a) ea este *deplin consecinţionistă* dacă şi numai dacă susţine că nici una dintre cele două distincţii nu are semnificaţie morală ; şi este b) *semi-consecinţionistă* dacă şi numai dacă este consecinţionistă, dar nu deplin consecinţionistă. În acelaşi mod am putea defini concepţii generale asupra dreptăţii : deontologice, deplin consecinţioniste şi semi-consecinţioniste. De pildă, o concepţie deontologică a dreptăţii ar susţine că o distribuţie a unui bun este mai neechitabilă dacă ea apare ca rezultat al acţiunii unui agent decât dacă acea distribuţie ar fi apărut fiindcă agentul a lăsat-o să apară ; şi, de asemenea, ar susţine că rezultatul pe care un agent l-a produs este mai neechitabil dacă l-a intenţionat decât dacă doar l-a prevăzut că va apare[1].

Echipată cu o concepţie de unul din tipurile menţionate, adepta filosofiei (politice) aplicate va încerca – trecând la al treilea stadiu, să abordeze chestiunea încălzirii globale. Astfel, în termenii distincţiei dintre a face şi a lăsa să se întâmple, el va cerceta, pe de o parte, costurile *acţiunii* în vederea prevenirii încălzirii. Aducerea în discuţie a problemei dreptăţii cere imediat un răspuns la întrebarea : în ce constă o alocare echitabilă a costurilor prevenirii – atât cât mai este posibil – a încălzirii globale ? , adică întrebarea (1). Pe de altă parte, în paradigma filosofiei aplicate ea va discuta situaţia în care lăsăm ca lucrurile să se întâmple, fără a acţiona pentru a preveni încălzirea globală. Acea persoană ar putea să încerce să argumenteze că nu toţi oamenii au aceeaşi poziţie morală în această privinţă : opţiunea unora de a lăsa ca lucrurile să se întâmple are o mai mare

1. T. W. Pogge consideră că la Nozick avem de-a face cu o concepţie deontologică asupra dreptăţii, în timp ce Rawls ar fi semiconsecinţionist, fiindcă respinge că potrivit celei de-a doua distincţii întâlnim diferenţe morale.

relevanţă morală decât cea a altora. Căci unii ar dori să facă mai mult decât alţii : unul dintre motive e acela că ei ar avea mai mult de pierdut din inacţiune. Unii ar vrea şi ei să acţioneze în acest sens, dar nu au puterea să facă aceasta, nu au nici puterea să-i influenţeze pe alţii în acest sens[1]. Alţii au, dimpotrivă, temeiuri pentru a nu se acţiona (acţiunea presupune cheltuirea de fonduri uriaşe, iar lucrul acesta s-ar răsfrânge asupra calităţii vieţii lor). În concluzie, una dintre chestiunile care se pun în faţa acţiunii (internaţionale) pentru prevenirea încălzirii globale constă în interesele şi preferinţele efective, existente ale părţilor. Între aceste interese şi preferinţe, foarte importantă este desigur alocarea actuală a avuţiei mondiale – şi unul dintre efectele ei : puterea diferită de negociere a părţilor interesate. Atunci când, în perspectiva filosofiei aplicate ne aplecăm asupra problemei dreptăţii în această situaţie, atunci (cel puţin în parte) întrebarea (3) vine în mod natural în discuţie : în negocierile internaţionale, care este alocarea existentă a bunurilor pentru ca – atât cât mai este posibilă – prevenirea încălzirii globale să solicite costuri repartizate în chip echitabil ?

Acum să trecem dincolo de opţiunea dintre a acţiona şi a nu acţiona. Să luăm în considerare doar acţiunea de a preveni încălzirea globală. În termenii distincţiei dintre a intenţiona şi (doar) a prevedea, în perspectiva filosofiei aplicate se va descoperi, eventual, că acţiunile noastre au unele efecte intenţionate şi altele doar prevăzute. Printre efectele intenţionate trebuie să menţionăm în primul rând alocarea emisiunilor de gaze de seră, atât pe termen lung, cât şi în perioada de tranziţie. Iar dacă acum ideea de dreptate e adusă iarăşi în scenă, întrebarea (4) vine şi ea imediat. Dar acţiunile noastre au efecte pe care noi nu le intenţionăm – iar printre ele efecte pe care nu le putem preveni. În cazul nostru, acţiunea de prevenire a încălzirii globale probabil că nu va reuşi să evite orice vătămare a unor oameni, ori alte consecinţe sociale. Costurile pentru a face faţă unor atari efecte trebuie şi ele distribuite – iar dreptatea întreabă : în ce constă o

1. De exemplu, locuitorii insulelor Maldive ; încălzirea globală ar avea ca efect înghiţirea acestor insule de apele oceanului ; dar ei - deşi au atât de mult de pierdut - nu pot şi să influenţeze deciziile mondiale.

alocare echitabilă a costurilor necesare pentru a face faţă acestor consecinţe ale încălzirii globale care nu vor putea fi de fapt evitate ? Nu e surprinzător, sper, să recunoaştem aici întrebarea (2).

Odată ce au fost operate aceste clarificări, se purcede la invocarea unei concepţii asupra dreptăţii (cea la care se aderă). Astfel, potrivit unei concepţii deontologice, un răspuns la întrebarea (1) nu spune nimic despre răspunsul la întrebarea (3). Apoi, fiindcă unele dintre efectele acţiunilor noastre sunt intenţionate, în timp ce altele nu – iar lucrul acesta este semnificativ din punct de vedere moral ! – răspunsul la (1) nu presupune nimic în legătură cu felul în care tratăm chestiunile ridicate de întrebările (2) şi (4)[1]. Un semi-consecinţionist care neagă că o distincţie dintre a intenţiona şi doar a prevedea e semnificativă din punct de vedere moral se va îndoi însă de o susţinere precum aceasta ultimă ; iar un consecinţionist deplin va considera că răspunsurile la (1) şi (3) sunt mutual independente.

Există însă o modalitate de a vedea cu totul alţi ochi problema încălzirii globale. *In nuce*, aceasta abordare este cea pe care am denumit-o „practică filosofică". Anume, vom putea accepta că cele patru întrebări au sens ; dar încă nu presupunem că legăturile dintre răspunsurile la ele sunt în vreun fel anume predeterminate de o concepţie generală asupra dreptăţii. Mai degrabă, am putea să considerăm că e necesar să realizăm o cercetare specială dacă vrem să descoperim – în măsura în care există – legături între răspunsurile la aceste întrebări. Să observăm aici că întrucât nu presupunem ca date anumite conţinuturi ale unor teorii (ale dreptăţii), ci altceva – presupunem numai că trebuie să existe astfel de teorii ! – această modalitate de a privi chestiunea încălzirii globale nu este competitivă (între diversele teorii concurente ale dreptăţii).

Totuşi, cel care face etică aplicată ar putea să contraargumenteze aici astfel : să admitem că nu venim cu presupunerile noastre prefabricate

1. Totuşi, conversa nu e adevărată : ceea ce intenţionăm să facem atunci când acţionăm şi ceea ce doar prevedem când acţionăm presupun întotdeauna că noi acţionăm în vreun fel. Prin urmare, răspunsurile la (2) şi (4) depind de răspunsul la (1).

privind raporturile dintre răspunsurile la aceste întrebări. Dar, dacă în urma cercetării descoperim că răspunsurile la unele dintre cele patru întrebări sunt strâns legate între ele, atunci lucrul acesta ar putea avea consecinţe mai generale. De exemplu, s-ar putea susţine că răspunsurile la întrebările (1) şi (4) sunt legate între ele, nu doar în sensul că răspunsul la (4) presupune un răspuns la (1), ci şi în acela că răspunsul la (1) nu poate fi dat fără a răspunde la (4)[1]. De asemenea, ne-am putea îndoi de relevanţa în privinţa chestiunii dreptăţii a distincţiei dintre a preveni şi a face faţă efectelor încălzirii globale, adică de faptul că răspunsurile la întrebările (1) şi (2) sunt strict separate : nu e posibil să se răspundă la (1) fără a răspunde simultan la (2)[2]. Iar dacă lucrurile vor sta astfel vom putea infera că nu este cazul *în general* (fiindcă nu este cazul în cel puţin un caz particular) că doar a prevedea şi a intenţiona sunt distincte din punct de vedere moral. într-adevăr, altminteri răspunsul la întrebarea (1) ar trebui să fie independent de cel la întrebările (2) şi (4).

4. Ideea de practică filosofică

Situaţia descrisă mai sus ar putea fi interpretată în două feluri. Potrivit primului vom admite că teoriile dreptăţii pe care le avem la dispoziţie nu conţin elementele care să ne permită să înţelegem cu ajutorul lor o situaţie nouă precum echitatea distribuţiei între naţiuni a gazelor de seră. Altfel zis, problema noastră ar fi atunci aceea de a găsi modalităţile de a aplica teoriile existente la atari situaţii noi. Or, dacă lucrurile ar sta astfel, atunci întrebarea : De ce trebuie totuşi să încercăm să aplicăm teoria la aceste situaţii ? ar rămâne fără răspuns. Fiindcă atunci ar trebui să presupunem

1. H. Shue, “After You : May the Action by the Rich Be Contingent Upon Action by the Poor ? ”
2. H. Shue, “The Unavoidability of Justice”, în A. Hurrell, B. Kingsbury (eds.) *The International Politics of the Environment*, Oxford University Press, New York, 1992, p. 391.

deja că are sens ca o teorie a dreptăţii să se aplice acestor situaţii, mai mult, că i se cere să fie astfel astfel. Dar acest pas pre-competitiv nu e încă întemeiat.

Cel de-al doilea fel de a interpreta atari situaţii îşi centrează interesul tocmai în acest loc. Fiindcă ceea ce urmăreşte este să arate că o teorie a dreptăţii (o oarecare teorie a dreptăţii) poate şi trebuie să abordeze aceste situaţii. Potrivit celei de-a doua interpretări, nu este de susţinut că de la început, când se confruntă cu diverse situaţii concrete, oamenii apelează la teorii generale, pe deplin articulate pentru a judeca echitatea acţiunilor pe care le comit. Căci există o fază preliminară, aceea în care ei ajung să accepte că e necesar să intepreteze în termeni de echitate şi de dreptate acele situaţii. „În general, dacă diferite părţi implicate (oameni, grupuri sau instituţii) sunt în contact între ele, au preferinţe care intră în conflict, atunci evident că ele vor face bine să discute şi să ajungă, pur şi simplu, la un acord mutual acceptabil. Ele nu e nevoie să aibă şi să aplice o teorie a dreptăţii înainte de a ajunge la un plan de acţiune care priveşte scopul respectiv."[1] Decurge de aici că – în măsura în care părţile implicate admit că acordul pe care l-au făcut este echitabil – ele nu îl evaluează astfel în lumina unei teorii a dreptăţii alese în prealabil[2]. Dar în acest caz e natural să întrebăm : totuşi, *cum* evaluează părţile respective echitatea unui anume acord ? Care, de pildă, ar fi temeiurile pentru a accepta că o anumită alocare a costurilor prevenirii încălzirii globale, sau a costurilor pentru a face faţă consecinţelor sociale ale încălzirii globale care nu vor putea fi evitate este echitabilă ?

După H. Shue, răspunsul la această întrebare cuprinde două părţi. Mai întâi, el sugerează că – pentru a fi adecvată – e suficient ca o evaluare să fie puţin deasupra unor cerinţe minimale : ea ar trebui să reuşească să identifice anumite obiective specifice ale negocierilor dintre părţi (de

1. "Subsistence Emissions and Luxury Emissions", p. 47.
2. Aşadar, teoriile dreptăţii nu *întemeiază* felul în care acţionează acele părţi ; dar de aici nu decurge nimic în privinţa unei alte chestiuni : putem încă admite că teoriile dreptăţii *explică* felul în care acţionează acele părţi ?

exemplu, care e distribuţia finală de gaze de seră) sau condiţii minimale ale distribuţiei care să conducă la ideea că negocierea nu poate fi realizată într-un mod echitabil[1]. O atare abordare e îndeajuns de restrânsă pentru a face ca apelul la teorii generale ale dreptăţii să nu fie necesar. În al doilea rând, Shue susţine că avem totuşi la dispoziţie anumite criterii pentru a face o astfel de evaluare : anume, atunci când apreciem echitatea unei anumite distribuţii, noi apelăm la anumite *standarde de echitate*. Se presupune că aceste standarde satisfac cerinţele minime de apreciere a echităţii unei anumite negocieri sau a unei anumite distribuiri de bunuri. Cred că noţiunea de standard de echitate joacă un rol esenţial în înţelegerea proceselor pre-competitive ; de aceea, o voi discuta puţin mai pe larg.

Uneori este posibil să formulăm astfel de standarde pornind de la analiza activităţii desfăşurate în comun de două sau mai multe părţi în scopul elaborării unei soluţii la o problemă comună. Noţiunea de echitate implicată în astfel de situaţii priveşte cel puţin termenii acodului la care, eventual, vor ajunge părţile[2]. Echitatea distribuţiei este deci judecată în raport cu acele condiţii pe care părţile le-au acceptat în mod voluntar. Să notăm că în aceste cazuri întrebările de forma : de la cine ? s-ar putea să fie extrem de importante. De exemplu, în cazul încălzirii globale, alocarea actuală, existentă a emisiunilor de gaze de seră este importantă, fiindcă a dat naştere unei neegalităţi în forţa de negociere a părţilor implicate (statele lumii). Dar nici una dintre părţile implicate nu va putea să renunţe la cerinţe care să îi pună în pericol însăşi supravieţuirea. Prin urmare, un standard adecvat de echitate pentru o anumită distribuţie a gazelor de seră ar trebui să cuprindă, ca o cerinţă minimală, protejarea intereselor vitale sau de supravieţuire ale părţilor implicate. Dacă, să zicem, un acord pe care noi românii ar trebui să-l acceptăm, dată fiind forţa noastră redusă în negocieri, ar cere să abandonăm orice perspective de dezvoltare economică, atunci un standard minimal de echitate ar trebui să trateze acea distribuire ca neechitabilă.

---

1. "Subsistence Emissions and Luxury Emissions", pp. 48-9.
2. Căci ea poate să mai privească şi alte lucruri - de exemplu echitatea procesului de negociere.

O cercetare a structurii şi adecvării unor atari standarde de echitate folositoare în abordarea unor cazuri concrete precum încălzirea globală este prin natura ei *filosofică* şi e, desigur, binevenită. Mai mult, dacă folosirea unor atari standarde nu se bazează pe o teorie generaă a dreptăţii sau pe unele principii generale, înseamnă că nu avem în acest caz o abordare de genul „eticii aplicate". Ea nu este aplicată nici măcar în sensul „modest" (pe care l-am menţionat în secţiunea 2) asupra teoriilor şi principiilor. Nu e vorba aici de faptul că nu utilizăm teorii bine elaborate, ci doar nişte mici teorii, „theorita", care năzuie să dea seamă doar de anumite situaţii sau cazuri morale, dar fără a avea pretenţia să ofere o înţelegere teoretică a întregii noastre vieţi morale. Desigur, o atare abordare e interesantă şi ar putea să fie semnificativă în înţelegerea unor aspecte normative ale încălzirii globale. Dar ea *nu* caracterizează abordarea pe care o avem aici în vedere. Căci, pe de o parte, şi abordarea care face apel la theorita este „de sus în jos" (chiar dacă punctul de sus nu este foarte înalt!); însă, aşa cum voi încerca să arăt, deşi stadiul pe care îl studiem presupune într-un sens existenţa unor teorii şi principii (şi este deci într-un sens de forma „de sus în jos"), felul în care acele teorii şi principii sunt presupuse nu e acelaşi cu cel pe care îl are în vedere cel care face filosofie aplicată sau susţinătorul punctului de vedere „modest". Pe de altă parte, ea nu acordă atenţie existenţei a două tipuri distincte de standarde de echitate: cele anterioare unui acord şi cele ulterioare acestuia. Voi începe cu cea de-a doua chestiune.

Uneori, standardele de echitare rezultă din acordurile voluntare şi explicite făcute între părţile implicate. Dar se poate argumenta – iar aşa ceva se întâmplă nu de puţine ori – că o anumită distribuţie a unui bun nu este echitabilă, chiar dacă nici un acord nu a fost încă realizat. Actuala distribuţie a bogăţiei şi a sărăciei în lume este considerată de multă lume ca neechitabilă, chiar dacă ea nu este în contradicţie cu nici un fel de acord încheiat deja între statele lumii. Să presupunem, de asemenea, că naţiunile bogate vor continua să-şi mărească emisiunile de gaze de seră; dar, cum acestea vor avea efecte negative asupra climei, ele vor afecta în special capacitatea de a supravieţui a celor care fac parte din naţiunile mai sărace. Or, pare-se că intuiţiile noastre morale sugerează că aşa ceva nu este în

spiritul echităţii. Dar se ridică atunci întrebarea : cum ar putea o naţiune să susţină că un acord nu este echitabil, înainte de a se fi realizat vreun acord care să specifice ceea ce este şi ceea ce nu este echitabil ? Răspunsul, presupune H. Shue, este acela că anumite standarde de evaluare a echităţii distribuirii bogăţiei ori a cotelor de emisii de gaze de seră nu sunt rezultate ale unor acorduri explicite şi voluntare : „De fapt, în mod obişnuit noi nu considerăm că suntem obligaţi să facem doar ceea ce am consimţit să facem în chip voluntar şi explicit. Dimpotrivă : de regulă evaluăm un acord şi spunem dacă este echitabil sau nu ; această procedură reflectă acceptarea unor principii ale echităţii mai adânci decât orice acord explicit şi care cuprind standarde pe care înseşi acordurile trebuie să le satisfacă pentru a fi constrângătoare.”[1]

În filosofia politică şi în etică se admite de către mulţi autori că astfel de standarde există. De pildă, bine-cunoscuta teorie a „legii naturale” : potrivit acesteia, unele standarde sunt „naturale”, prin urmare ele sunt anterioare oricărei convenţii făcute de către oameni. Acum, dacă am încerca să derivăm validitatea unor astfel de standarde anterioare acordurilor dintr-o doctrină precum să zicem, cea a legii naturale, atunci desigur că într-un punct cheie abordarea noastră ar fi fost una „aplicativă”. De aceea, va trebui să le întemeiem altfel, în măsura în care dorim să facem apel la ele. Ideea este următoarea. Potrivit stategiei filosofiei aplicate, trebuia să se menţioneze mai întâi care este teoria acceptată sau care sunt principiile acceptate, iar apoi să se arate că ele funcţionează într-un anume caz. *Alegerea* unei teorii sau a unor principii este obligatorie, şi ea trebuie să *preceadă* utilizarea lor într-un caz dat. Strategia opusă, pe care o schiţăm aici, este mai slabă : ea admite doar că *ceva* „mai adânc” ne parvine prin aceste standarde de echitate ; dar nu e nevoie să se pună degetul şi să se zică : iată, *acesta* este acel ceva mai adânc. Fiindcă, dacă am fi procedat astfel, atunci am fi căzut în partea strategiei de tipul filosofiei aplicate.

Aşadar, poziţia care rezultă este următoarea : atunci când abordăm diferite chestiuni privitoare la echitatea unor acţiuni sau a unor distribuţii

1. “After You : May Action by the Rich Be Contingent Upon Action by the Poor ? ”, pp. 361-2.

de bunuri, noi suntem obligaţi să apelăm la anumite standarde ale dreptăţii sau echităţii. Aceste standarde pot să fie anterioare acordurilor noastre, şi deci pot veni din anumite teorii sau principii. Totuşi, atunci când abordăm o situaţie concretă nu e necesar să apelăm la o anumită teorie sau la un anumit principiu. Mai curând, ceea ce trebuie să presupunem este că *există* o atare teorie sau că *există* atari principii. Teoriile şi principiile sunt ingredienţi necesari ; dar, spre deosebire de stategia filosofiei aplicate, nu e nevoie să acceptăm că relevanţa acestor ingredienţi stă în natura conţinutului lor. Mai degrabă relevanţa acestora e o chestiune care vizează existenţa lor. Aşa cum remarcă H. Shue la un moment dat, „pare rezonabil să presupunem că oricare ar fi exact conţinutul standardului de dreptate pentru alocarea emisiilor [de gaze de seră], aceste emisii ar trebui totuşi să fie împărţite într-un chip mai egal decât sunt actualmente împărţite”[1].

Deci nu e nevoie să specificăm într-o modalitate foarte riguroaseă conţinutul acelor standarde ale dreptăţii. Important e altceva : *oricare exact ar fi ele*, o anumită concluzie va decurge. Strategia precompetitivă, cooperativă pare deci să încorporeze cel puţin următoarele aspecte. Acestea cred că sunt definitorii pentru ceea ce am numit o practică filosofică :

1) Atunci când abordăm un caz concret nou, nu este aleasă de dinainte nici o teorie a dreptătii şi nu e ales de dinainte nici un principiu al dreptăţii.
2) Abordarea nu constă deci în aplicarea unei teorii a dreptăţii sau a unui principiu al dreptăţii la acel caz concret.
3) Atunci când ne referim la trăsăturile, împrejurările ce caracterizează acele cazuri accentul nu cade pe punerea acestora sub o teorie sau unele principii, ci pe ceea ce au acestea specific.
4) Există teorii ale dreptăţii şi există principii ale dreptăţii ; existenţa lor sprijină apelul la judecăţile de valoare, posibilitatea de a evalua acţiuniile sau distribuirea unor bunuri ca echitabile sau nu etc.
5) Aceste teorii şi principii se aplică în unele cazuri concrete : dar relevanţa lor stă mai curând în faptul că există, decât în conţinutul lor[2].

1. “Subsistence Emissions and Luxury Emissions”, p. 49.
2. Este evidentă aici diferenţa faţă de strategia filosofiei aplicate.

6) Teoriile şi principiile justifică utilizarea unei aprecieri, evaluări (de pildă, ca echitabile sau nu) a caracteristicilor cazului abordat.
7) Dar distincţia dintre aspectele factuale şi cele normative în cadrul acelei abordări este o chestiune de decizie contextuală şi nu este stabilită anterior cercetării.
8) Deoarece se presupune că există teorii şi principii – dar nu anumite teorii şi principii – rezultatele abordării nu vor afecta nici o astfel de teorie şi nici un astfel de principiu[1].

Un ultim comentariu. O practică filosofică nu pune sub semnul întrebării existenţa unor teorii sau principii – deşi, de bună seamă, ea are unele lucruri de spus în legătură cu adecvarea acestora în abordarea unor cazuri concrete. (În general, filosoful care se angajează într-un atare proiect este sceptic în privinţa virtuţilor încercărilor de a aplica teorii şi principii date unor astfel de cazuri, fără a lua în seamă, înainte, trăsăturile lor contextuale, circumstanţiale.) Dar, pe de altă parte, o practică filosofică încununată cu succes dovedeşte că un caz concret sau o clasă anume de cazuri concrete prezintă o relevanţă filosofică. Cred, de exemplu, că există destule argumente pentru a susţine că încălzirea globală este extrem de relevantă pentru problema dreptăţii. O teorie satisfăcătoare a dreptăţii ar trebui să se străduie să ofere o abordare adecvată a unei astfel de probleme. A dovedi aşa ceva îmi pare un rezultat teoretic important – deşi el nu reprezintă nici formularea unei noi teorii ori a unui nou principiu, nici aplicarea plină de succes a unei teorii sau a unui principiu. Abia după ce aşa ceva s-a admis se poate trece la celălalt tip de cercetare filosofică, cel competitiv sau „teoretic". Abia atunci se poate admite că încălzirea globală trebuie considerată ca o „aplicaţie" pe care orice teorie acceptabilă a dreptăţii va trebui să o

1. Mai degrabă, putem în felul acesta doar să ne îndoim de valabilitatea anumitor modalităţi de a înţelege unele presupoziţii ale tuturor teoriilor sau principiilor de un anumit gen. în cazul abordării problemelor *echităţii* în probleme precum încălzirea globală, va fi afectat conceptul de dreptate - şi nu concepţiile asupra dreptăţii.

abordeze, chiar dacă, desigur, ea nu este una dintre aplicaţiile ei în mod tradiţional luate ca paradigmatice. Faţă de acest mod de a face filosofie, practica filosofică este o activitate filosofică necesară – chiar dacă, odată cu trecerea vremii, ea este de obicei uitată – care urmăreşte să ofere noi atari aplicaţii pentru teoriile dintr-un anumit domeniu de cercetare (de pildă, în cazul nostru, pentru teoriile dreptăţii).